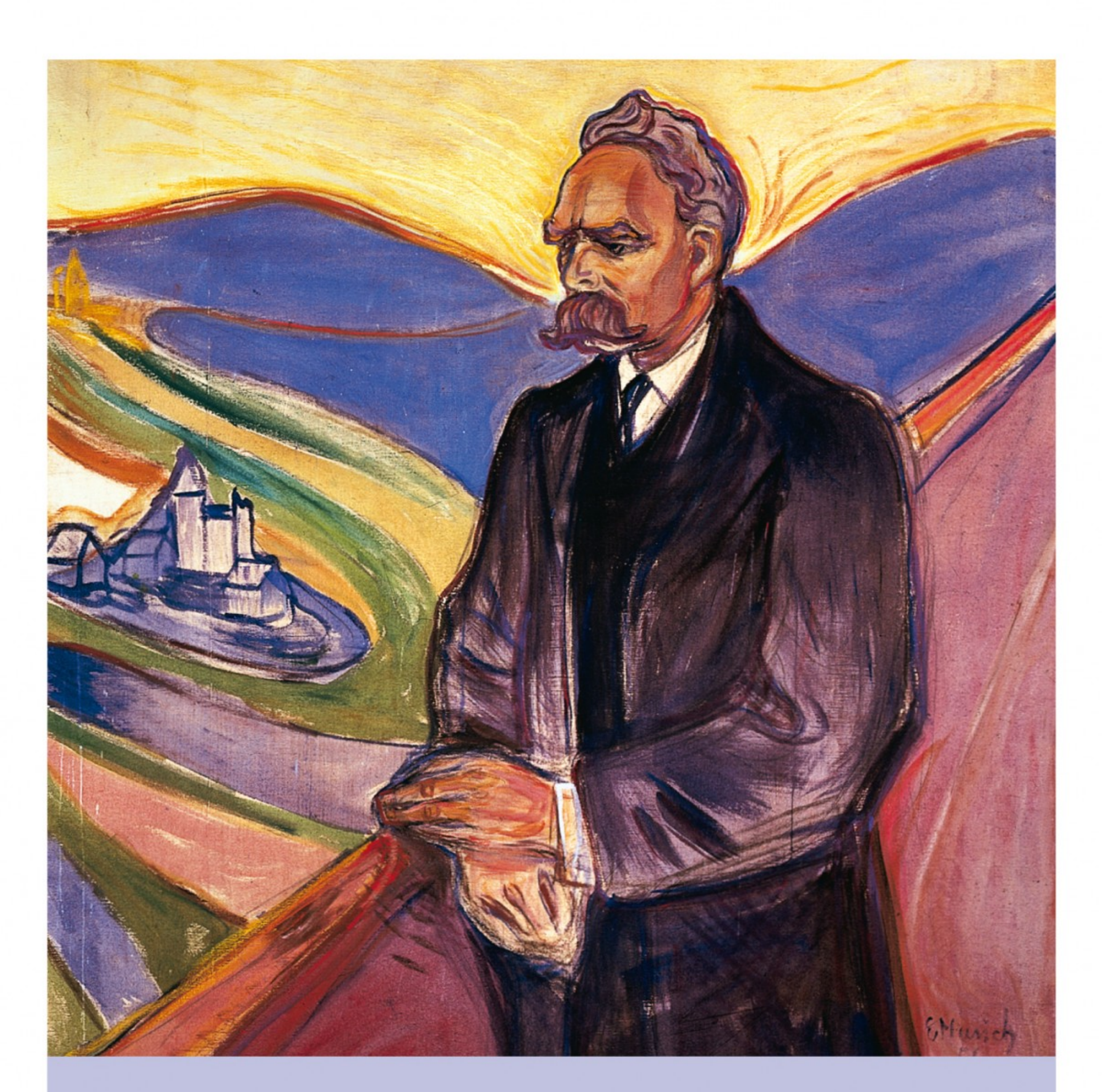


Fernando Savater

Idea de Nietzsche

Ariel

Ariel

IDEA DE NIETZSCHE

FERNANDO SAVATER

Índice

Para Alberto, Eugenio, Félix, Ferran, Javier y Víctor,
en memoria y ahínco de la Conspiración de Vilassar

«Según avanzo por esta vida, día tras día, me voy convirtiendo cada vez más en un niño pasmado; no puedo acostumbrarme a este mundo, a la procreación, a la herencia, a la vista, al oído; las cosas más corrientes me son fuente de azoro. La regulada, desmochada y cortés superficie de la vida y sus desenfrenados, obscenos y orgiásticos –o menádicos– cimientos, forman un espectáculo con el que ninguna costumbre logra reconciliarme.»

R. L. STEVENSON

Prólogo

A comienzos de los años setenta el panorama filosófico español, repartido entre marxistas y analíticos que se enfrentaban a una metafísica académica en plena necrosis, padeció el asalto de otros bárbaros: los llamados neonietzscheanos, o filósofos lúdicos, o apelativos menos cariñosos. No estaba claro lo que eran, pero estaba clarísimo lo que no eran: ni marxistas, ni analíticos, ni académicos. Quizá la obra colectiva *En favor de Nietzsche*, editada por Taurus en 1972, pueda ser considerada como su manifiesto o al menos como su pregón de feria. Y también se expresaron de forma más o menos coral en algunos ciclos de conferencias del Instituto Alemán de Madrid, dirigido entonces por el benemérito *herr* Plinke, así como en las patéticamente llamadas «Convivencias de Jóvenes Filósofos». En todo caso, cada cual seguía (y sigue, por fortuna) su propio camino. No fueron una escuela, no llegaron a ser una moda, sólo el recelo de sus adversarios los homogeneizaba. No consentiré que nadie les califique como «una ráfaga de aire fresco» en el ambiente viciado de aquellos debates filosóficos: fueron un resfriado, un estornudo, ni más ni menos.

Allí estaba yo, pecador de mí. Con ventipocos años, párvulo en todo, harto de franquismo, estruendoso y zascandil. No creo haber mejorado mucho, pero he conseguido ver cómo encanecían mis insuficiencias: mi único mérito ha sido *insistir*. Valga lo que valga cuanto he escrito desde entonces, en el fondo siempre subyace no tanto la obra de Nietzsche sino la *idea* de Nietzsche que yo me hice para empezar: el primer peldaño de una escalera que no sé si baja o sube, un peldaño para *perder pie*… Los textos aquí reunidos delatan esa idea originaria, desde las «Cincuenta palabras» que fueron mi contribución a *En favor de Nietzsche*, pasando por «Nietzsche en casa de Circe» –una de mis primeras charlas– y sobre todo en la semblanza del filósofo que escribí para una colección tipo «el autor y su obra» editada por Dopesa, escrito que constituye el núcleo fundamental de este libro.

No pretendo ofrecer una visión académica ni erudita de la obra de Nietzsche: por una parte carezco de competencia para ello y por otra abundan los trabajos solventes de ese género. Pero tampoco la idea de Nietzsche que ofrezco es un simple capricho de mi subjetividad desbocada. Quiero pensar que se trata de la visión *personal* aunque bien fundada de un autor al que no estudié por mera –y muy lícita– curiosidad cultural, sino como estimulante imprescindible de mi pensamiento en marcha. Lo que siempre me ha interesado de Nietzsche es su carácter dinamizador (y no sólo «dinamitador», como él irónicamente apuntó), su peculiarísima utilidad como *vitamina intelectual*. Me parece evidente que no puede uno alimentarse sólo de Nietzsche, pero el pensamiento

contemporáneo que le ignora o le rechaza padece irremediablemente anemia. Abundan los ejemplos en nuestro entorno, como tampoco faltan los intoxicados por nietzscheanismo consumido en dosis masivas… o en mal estado: sin mirarle la fecha de caducidad.

Es inevitable que la idea personal de un autor al que uno frecuenta desde hace más de un cuarto de siglo sufra modificaciones, replanteamientos, cambios de énfasis. Así me ha ocurrido a mí con Nietzsche, desde luego, por lo que mi perspectiva actual sobre él se ha ido matizando. Muestra de estas nuevas perspectivas son los textos incorporados como apéndices. En la edición del año 2000 se incorporaron dos nuevos textos escritos a finales de 1999, pensando en la conmemoración del centenario milenarista de la muerte de Nietzsche, y una versión levemente modificada del artículo sobre Nietzsche de mi *Diccionario filosófico*, texto en el que pretendo dar respuesta al grupo de interesantes pensadores franceses que hace poco publicaron una obra colectiva titulada *Por qué no somos nietzscheanos*. Y en la presente edición de la Biblioteca se incorpora mi contribución sobre Nietzsche a la *Historia de la ética*, dirigida por Victoria Camps y publicada por la editorial Crítica.

Sin embargo, ya en la visión inicial que aquí brindo de Nietzsche en el texto central del libro se destacan dos de los aspectos que me siguen pareciendo fundamentales en cualquier consideración atinada de Nietzsche: su condición de heredero y radicalizador crítico de la Ilustración, pero en modo alguno de antiilustrado, y su hincapié indomable en el goce de lo afirmativo y en la afirmación del goce. Estas dos son las claves de mi idea de Nietzsche, de la que tuve a los veinte años y de la que tengo ahora, de la que a lo largo de todo este tiempo ha tonificado mi vida intelectual como la de tantos otros más dignos de él que yo.

FERNANDO SAVATER

Clave de las iniciales empleadas en el texto

A *Aurora*
AC *El Anticristo*
BM *Más allá del bien y del mal*
EH *Ecce Homo*
GC *La gaya ciencia*
GM *La genealogía de la moral*
HDH *Humano, demasiado humano*
LF *El libro del filósofo*
NT *El nacimiento de la tragedia*
OI *El ocaso de los ídolos*
VP *La voluntad de poder* (y también otros fragmentos póstumos no incluidos en ésta)
Z *Así habló Zaratustra*

Introducción

La importancia de Nietzsche

¿Por qué Nietzsche? ¿Una forma de huir del rigor y la seriedad del pensamiento científico? ¿Nostalgia mal curada de una religión en la que ya no somos capaces de creer? O, aún peor: ¿deseo de una coartada de prestigio teórico para dar rienda suelta a nuestros sentimientos antidemocráticos, quién sabe, fascistas incluso? Todas estas preguntas y otras del mismo género que pudieran hacerse apuntan a lo mismo: Nietzsche tiene todos los visos del capricho, de la elección arbitraria, inducida quizá por una moda desaprensiva; no hay *necesidad* auténtica de él, no responde en modo alguno al *progreso* de la ciencia y la cultura con el que avanzamos. Esto es muy cierto y podríamos aún decir más, decir que Nietzsche es, en buena medida, una opción *contra* la cultura y la ciencia y, ciertamente, una opción *contra* el progreso. Y podemos añadir, además, que en esto y no en otra cosa radica su importancia. Para quien crea que la historia humana es la crónica de nuestra liberación paulatina de las nieblas de la animalidad y nuestro ascenso, lento pero constante, hacia formas cada vez más altas de convivencia y conocimiento; para quien crea que la razón científica empírico-matemática, objetiva y desinteresada, es el más refinado logro de la civilización y el mayor orgullo del hombre; para quien piense que los valores morales vigentes, el igualitarismo cristiano consolidado por la ilustración democrática, la sublimación de las pasiones en pro de logros más elevados, son cimiento inexcusable de toda sociedad propiamente humana…, para quien piense de este modo, Nietzsche es el capricho más funesto, la peor *regresión* imaginable, una concesión que puede ser fatal a los fantasmas, terribles pero oscuramente tentadores, del caos y la demencia. A lo más, se le concederá un puro interés histórico-cultural, un aprecio literario (ya se sabe que este adjetivo descompromete tanto respecto a la entidad *real* del contenido como, sutil y paradójicamente, respecto a la fuerza misma de la forma), una higiénica consideración de caso clínico… O quizá se diga: Nietzsche no era como nos lo presentan, como quizá a veces él mismo creía ser, sino que, *en el fondo*, era como nosotros, un demócrata, un ilustrado, un cristiano también y, principalmente, un hombre ilusionado con el futuro del hombre, un revolucionario a la moderna, un hombre lúcido y sensible maltratado por las condiciones sociosexuales de la época… Y en todo esto, en lo uno y en lo otro, tan falso ¡hay tanto de verdad! Porque todas estas opiniones son sólo *síntomas*, como hubiera dicho el propio Nietzsche, y como síntomas deben ser interpretadas.

No quiero redimir a Nietzsche de sí mismo; no voy a hacerlo digerible en modo alguno. No fue un hombre, sino dinamita; quiso, como un rayo fulminante, partir en dos toda la historia universal, trastornar radicalmente el proyecto del hombre, su conciencia y su convivencia. Es a mí a quien parte ese rayo o quizá a ti también, cuando me leas, cuando le leas. Nietzsche es peligroso porque es *fuerte*: debilitarlo para quitarle peligro equivaldría a matar la razón de ser de este libro. Porque presentar sintéticamente el pensamiento de Nietzsche no equivale en modo alguno a hacerlo *accesible*, es decir, alcanzable sin merecerlo, ni tampoco a predicar nietzscheanismo, pues Nietzsche *no puede tener discípulos*: a lo que aspiro es a representar una *farsa trágica* ante el lector, el argumento de una vida y un pensamiento célebres, con tales argucias y efectos escénicos que le hagan *trastornarse*; de si este trastorno ha de ser pasajero o permanente, a su favor o en su contra, de eso no puedo cuidarme. Es claro que no debo aspirar a ninguna objetividad ni a ningún desapasionamiento, pues eso destruiría el mensaje nietzscheano con mayor certeza que cualquier deformación fruto de mi incompetencia o mi arrebato. En realidad no hay otro mensaje que el *afecto íntimo* que lo produjo: aquí sólo la subjetividad reúne suficientes garantías de acierto. Como bien dice Olivier Reboul, *Nietzsche no es tanto un autor que* se explica *como un pensador ante el que* uno se explica. Esto es válido tanto para quien escribe este texto como para quien ha de leerlo, de modo que es a la intimidad del lector –al teatro de su pasión– a lo que apelo, mucho más que a su cultura o a su simple comprensión.

Como primera consecuencia de esto, por tanto, el lector no deberá dejarse engañar por el aspecto popular –una colección de divulgación– del libro que tiene entre manos. No es éste, no puede ser, un libro para todos; ni siquiera tiene derecho a pretenderse «para todos y para ninguno», como la gran obra de Nietzsche. En cualquier caso, no será para ninguno de los que piensan que un libro debe ser para todos. Y es que Nietzsche no es un «bien común». Demócratas, alerta: la gran lección político-moral de Nietzsche es que la formulación «bien común» es *contradictoria* en sus términos. No todo es para todos, porque lo que es para todos nadie lo *quiere*. Desean que todo sea para todos quienes son incapaces de querer nada por sí mismos. Hay que tener la modestia y el coraje de reclamar para uno mismo el más alto privilegio y si de esto alguien se siente excluido, ciertamente lo está. Es importante saber –aceptar– que lo más alto está vedado para muchos y que sin embargo *a ésos nadie les ha quitado nada*. No se puede repartir aquello a lo que nadie tiene derecho: lo gratuito, la auténtica riqueza. Ni se pude ni, ante todo, *se debe* repartir. De modo que aquí procuraré no despedazar al Anticristo para hacerlo más fácilmente consumible: a Orfeo le descuartizaron y devoraron las ménades, pero en el mundo cultural en que nos movemos le hubieran utilizado para hacer pastillas de insípido sopicaldo… Pero algo importante: ciertamente este libro no es sólo para partidarios (?) de Nietzsche, para pensamientos simpáticos y próximos al suyo.

Zaratustra no quiso discípulos, sino compañeros y *cómplices*, pero también ambicionó encontrar auténticos enemigos. Quisiera que este libro hiciera bueno aquel dicho jubiloso y noble de Nietzsche:

> Mi designio no es para todos, pero es, sin embargo, comunicable. Tanto a causa de aquellos que me son *semejantes* como porque los *adversarios* sacarán de él la fuerza y la alegría de formularse ellos también su ser y de sacar de él espíritu y vida (VP).

Aunque no es precisamente fácil ser adversario de Nietzsche ni basta para reclamar este título haberle puesto alguna objeción…, ¡sino que a partir de dicha objeción hay que ser capaz de formularse un ser que sea fuente de espíritu y vida!

La importancia de Nietzsche para nosotros –quizá un proyecto como éste, que pretende reunir vida y obra en una *figura*, en el esbozo a grandes trazos de un héroe, lo ofrezca mejor que las obras del propio autor por separado– es la de brindar el más alto ejemplo de lo que puede ser una existencia filosófica en la edad moderna. Nietzsche es absolutamente *moderno*, como quiso serlo Rimbaud:[1] por eso no ha encontrado todavía su momento en nuestros días, como no lo encontró en los suyos. Una existencia filosófica es lo contrario de ser un profesor de filosofía; una existencia filosófica es lo contrario de una *carrera de filosofía*… Porque hay que insistir en que se trata de ser filósofo en nuestro tiempo, no en Atenas ni en el Toledo de Alfonso X el Sabio. Nietzsche profundizó sutilmente en este tema:

> ¿Qué significa hoy para nosotros una existencia filosófica? ¿No es casi un medio de arrojar la toalla? ¿Una especie de evasión? Y aquel que vive de tal suerte, apartado y en total sencillez, ¿es verosímil que haya indicado el mejor camino a seguir para su propio conocimiento? ¿Acaso no le habría hecho falta haber experimentado cien maneras diferentes de vivir para autorizarse a hablar del valor de la vida? En resumen, pensamos que hay que haber vivido de forma totalmente «antifilosófica», según las nociones recibidas hasta ahora, y sobre todo no como intransigente virtuoso –para juzgar los grandes problemas a partir de experiencias vividas–. El hombre de experiencias más vastas, que las condensa en conclusiones generales: ¿no sería preciso que fuese el hombre más poderoso? Se ha confundido durante mucho tiempo el Sabio con el hombre científico y durante más tiempo todavía con el hombre educado religiosamente (VP).

Pero, naturalmente, sólo puede vivir de cien maneras distintas quien sabe *experimentar*…, ¡lo que tiene poco que ver con cambiar fácilmente de oficio, de adhesión política o de residencia! Esas experiencias se escriben tanto en el cuerpo como en la conciencia, es decir, tanto en la sede vital de todos nuestros impulsos como en la sede reactiva que los transcribe y falsifica. Jugamos con nuestros nervios, con nuestros sentidos, con nuestros instintos, con nuestras pasiones; y también con nuestros valores, con nuestros dioses, con todos los nombres imaginables de lo que en nosotros impulsa hacia arriba mudamente, con nuestro arte. Este afán de juego, esta audacia experimental, nada tiene que ver con la dócil transmisión de una lección bien aprendida, con la promulgación de lo debido o la apología de la nivelación y del rebaño: es lo opuesto al profesor, al sacerdote, al político socializante. La auténtica existencia filosófica es la de

quien juega y manda, la de quien determina los valores y destruye las viejas tablas que regían la colectividad; su tarea no es *parere*, sino *jubere*, no es obedecer a la necesidad, sino decidir qué es lo necesario.

Nietzsche, en su vida errante, doliente y en apariencia morigerada, apostó en los tapetes diabólicos, danzó en el pretil del más radical abismo y descendió irrecuperablemente a él. Derribó las leyes, socavó su fundamento; dictó, cumplió, infringió y fue sentenciado según las más extrañas y arriesgadas leyes. Vivió asombrosamente solo, con la imperiosa soledad de quien se sabe la vanguardia de una forma de vida definitivamente distinta. Pero también supo que nada de esto ocurre por que la razón discursiva lo determine con su coordinada fuerza causal; tal como el artista, no reclamó para su voz otra objetividad que la de expresar su pasión más irrefrenable, dar engañosamente bella forma al más íntimo caos. El artista –el músico, ante todo– se deja arrastrar a un lenguaje semiológico de los afectos, del *pathos*; y también el filósofo, aunque éste no lo haya sabido hasta ahora.

> Esta inocencia ha existido también entre los grandes filósofos: no tienen conciencia de que es de ellos mismos de lo que hablan, pretenden que se trata «de la verdad», cuando en el fondo no es más que de ellos mismos. O mejor: el impulso más violento en ellos sale a la luz con el impudor y la inocencia mayores de un impulso fundamental: ¡se pretende soberano y si es posible la meta de toda cosa, de todo acontecimiento! El filósofo no es más que una especie de ocasión y de suerte para que el *impulso llegue* finalmente a tomar la palabra (VP).

Los filósofos nunca han sido portavoces de lo objetivo, sino de lo subjetivo o, mejor, de una intimidad inconsciente que funda lo objetivo y lo subjetivo; así ha sido, pero sin ellos saberlo. *Lo moderno es saberlo*: por eso Nietzsche, que lo sabe, es el primer y más auténtico caso de existencia filosófica de la modernidad.

¿Cuál es ese impulso fundamental propio y peculiar de Nietzsche, que llega a la luz con ocasión de él? ¿Cuál es ese impulso que anima toda su obra, cuya expresión *es* su obra? Cualquier nombre que le pusiéramos –vida, voluntad de poder, superhombre…– sería fundamentalmente engañoso, convertiría en algo manejable, intercambiable, lo que es tan peculiar y único como la escritura nietzscheana que fue su síntoma. Sólo la obra completa puede expresar adecuadamente ese impulso, ese ímpetu fragmentario y total, religioso y blasfemo, jubiloso y trágico, artístico, político y erótico. ¡Ojalá este libro pudiera transmitir algo de ese *tono*, de esa profundidad vertiginosa y clara que resplandece privilegiadamente en algunos textos de Nietzsche! Así:

> ¡Oh cielo puro y alto, que sobre mí te ciernes! Ésta es para mí tu pureza: que no hay arañas ni telarañas eternas de la razón; que eres para mí una pista de baile para azares divinos y una divina mesa para los dados y los jugadores divinos (Z).

I

Apunte biográfico

Friedrich Wilhelm Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, pequeña ciudad alemana de la Turingia. Tanto su padre, Karl Ludwig Nietzsche, como sus abuelos paterno y materno fueron pastores protestantes. Esta genealogía cumplía literalmente lo que él luego diría con amargo desdén del pensamiento teutón: «El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana». La zona de la Turingia en que Nietzsche nació había tenido originariamente población eslava y, pese a haber sido conquistada por los germanos muchos siglos atrás, la población conservaba un fuerte componente eslavo en la sangre. La familia de Nietzsche se proclamaba descendiente de un conde polaco fugitivo, el conde Nicki, aunque la declaración que leemos en *Ecce Homo* afirmando: «Yo soy un aristócrata polaco *pur sang*, al que ni una sola gota de sangre mala se le ha mezclado y, menos que ninguna, sangre alemana», debe cargarse más a cuenta del tan acusado *pathos* de la distancia nietzscheano que a la de la exactitud genealógica. Es improbable que Nietzsche descendiera de aristócratas polacos; pero es seguro que quería diferenciarse lo más posible del pueblo alemán, representado a sus ojos por su madre y su hermana. Pocos rastros hay en Nietzsche de ese nacionalismo delirante y agresivo que distinguió a algunos de los que de él se reclamaron… Cuando Friedrich tenía dos años nació su hermana Elisabeth, que debía ser su compañera, amiga, confidente, carcelera, verdugo, enfermera y, probablemente, amante. En modo alguno puede reducirse el papel desempeñado por Elisabeth en la vida de su hermano al de falsificadora torpe e interesada de sus papeles póstumos. En primer término, porque si bien es cierto que manejó de modo excesivamente inescrupuloso y posesivo los papeles de su hermano y que no entendió su pensamiento más que en una medida muy reducida, no es menos cierto que, gracias a ella, se han salvado, conservado y ordenado papeles cuyo volumen e importancia son decisivos en la obra de Nietzsche. En ciertos casos más litigiosos, como el de la obra póstuma *La voluntad de poder*, su labor es discutible y muy incompleta, pero racional y, en buena medida, no desacertada. Dudo que el «objetivismo» de una ordenación cronológica hubiese sido más del gusto de Nietzsche que la agrupación «interesada» que su hermana dio a sus últimos escritos. Pero, en segundo lugar, lo importante y terrible de la intervención de Elisabeth hay que buscarlo en vida de su hermano, no tras su muerte. ¿Quién puede sondear suficientemente la feroz y absorbente pasión de la hermana por su hermano, en la que se mezclaron el orgullo, la ternura, el

deseo, los celos y la compasión? ¿Quién puede comprender del todo la fascinación que Nietzsche sintió por Elisabeth, su aterrada atracción por esa Antígona a la que odiaba con desesperada dulzura, que fue para él la Mujer eterna, la insoslayable realidad de lo femenino? Sería completamente ingenuo resolver que Elisabeth, la torpe e hitleriana Elisabeth, fue sencillamente una desdicha en la vida de Nietzsche; que, sin ella, él se habría casado, hubiera llevado una vida sexual normal (¿qué puede significar esto?), no habría caído en la locura y hubiese logrado comprender y ordenar su obra personalmente. No: Nietzsche fue Nietzsche en buena medida por su hermana, ella le ayudó a ver, le *provocó* a pensar. Dice Cioran que toda desdicha tiene su utilidad en el plano metafísico, como estimulador del intelecto; esto es tan cierto en el caso de Elisabeth Nietzsche que ni siquiera tenemos derecho a considerarla un mal necesario.

Volvamos a la infancia de Nietzsche. El ambiente familiar era piadoso y algo pacato, pero no rigorista. El padre fue un hombre dulce y amable, enfermizo, que murió a los treinta y seis años, cuando Friedrich contaba cinco. Era el año 1849; al año siguiente, la familia se traslada a Naumburgo, en el Saale, donde Friedrich va a cursar sus estudios primarios y secundarios. Es interesante hacer notar que aprendió a hablar bastante tarde, como suele ocurrir a personas que van a estar dotadas en el futuro de gran brillantez verbal. En la escuela, parece que no se adaptó demasiado bien a la vida bulliciosa de los pequeños estudiantes; su carácter era más bien serio y retraído. Su hermana cuenta de esos primeros años escolares: *En la escuela primaria se sentía completamente aislado. Este niño grave y reflexivo, de maneras dignas y corteses, parecía tan extraño a los otros niños que no había ningún acercamiento amistoso ni por una parte ni por otra, salvo en forma de hostigamiento*. El mismo Nietzsche debió de tener toda su vida muy presente el recuerdo de su seriedad en la niñez, pues solía reír mucho al llegar a la edad adulta y le decía a su hermana que, en lo tocante a la risa, tenía que recuperar el tiempo perdido. No faltan los detalles que muestran hasta qué punto era respetuoso de las ordenanzas recibidas y excesivamente circunspecto para su edad: cierto día, su madre y su hermana le esperaban a la salida del colegio bajo un fuerte aguacero; todos los niños de la clase salieron corriendo, en busca de refugio; finalmente apareció él, caminando reposadamente bajo la lluvia; su madre le gritó para que se apresurase, pero él no se inmutó, y, cuando finalmente llegó junto a ellas, les dijo que se les había ordenado que no salieran del colegio corriendo y saltando, sino caminando con compostura. Según se nos cuenta de aquellos días, Nietzsche era un niño muy religioso, cumpliendo sus obligaciones en este sentido con verdadero escrúpulo. Se sentía muy vinculado a su hermana, a la que servía de mentor moral y orientador de sus lecturas. Ante todo, le recomendaba veracidad y dominio de sí misma. «Los descendientes de un aristócrata polaco no deben mentir, decía; eso queda para los otros.» En el año 1856, contando Friedrich doce de su edad, comienza a sufrir fuertes dolores de cabeza, probablemente

debido a trastornos de la vista. Estos dolores le durarán toda su vida, amargándole muchos buenos momentos, y convirtiéndole la lectura y la escritura en un auténtico suplicio.

Al cumplir los quince años ingresó en la renombrada escuela de Pforta, para cursar en ella sus estudios secundarios. Toda su orientación intelectual posterior queda marcada por la sólida formación humanística que recibe en este centro. Nietzsche demostró gran capacidad para todas las materias, a excepción de las matemáticas, frente a las que mostraba una torpeza excesiva. Aumentó su afición a la música y sus aptitudes de intérprete y compositor; tocaba el piano con una brillantez y sensibilidad notables, teniendo gran facilidad para improvisar. Wagner le elogió en este sentido alguna vez, diciéndole que era demasiado buen músico para ser profesor. Respecto a su carácter, hizo esfuerzos por confraternizar con sus compañeros. Según el registro de castigos de la escuela, se le impuso una sanción el 14 de abril de 1863 por haberse emborrachado con cerveza en la estación de Kösen, en compañía de un condiscípulo; el hecho no deja de ser curioso, porque durante toda su vida se mantuvo alejado del alcohol y del tabaco, mitad por decisión ética y mitad por intolerancia física. Sus compañeros le respetaban pero no se hacía querer. Su mejor amigo fue Paul Deussen, más tarde orientalista y autor de una obra clásica sobre el Vedanta. Según su testimonio, Nietzsche no gozaba de excesiva popularidad, contribuyendo a ello su escaso interés y disposición para los ejercicios gimnásticos. Continuó padeciendo frecuentes jaquecas e incluso fue enviado alguna vez a su casa a reponerse. La influencia intelectual más fuerte que debió de experimentar en Pforta fue la de Steinhart, el gran traductor de Platón, que fue profesor suyo. El más insigne de los antiplatónicos fue, ante todo, un excelente conocedor de Platón. Por esa época comienza a leer a Schopenhauer, su mentor filosófico más indudable y señalado. Según su hermana, si Schopenhauer hubiese vivido todavía (murió en 1860), Nietzsche hubiese corrido a saludarle *como a un amigo, como a un padre*.

En 1864 acaba sus estudios secundarios en Pforta y se traslada a Bonn, para estudiar en esa universidad teología y filología clásica. Su madre todavía supone que se está preparando para ser pastor, como su padre y su abuelo. Acompañado de Deussen, se inscribe en la sociedad estudiantil *Franconia*, en un esfuerzo por confraternizar con otros jóvenes, pero el resultado no es muy satisfactorio. Al año siguiente, en una dolorosa discusión, confiesa a su madre que no ha de ser pastor, sino filólogo. En febrero de 1865, en un viaje a Colonia, solicita a un amigo la dirección de un restaurante y éste le proporciona la de un burdel. Al día siguiente le cuenta así la aventura a su amigo Deussen:

> Me encontré repentinamente rodeado de media docena de criaturas vestidas de gasa y de lentejuelas, que me miraban ávidamente. En principio quedé clavado en el sitio. Luego, avancé instintivamente hacia un piano que me pareció el único ser dotado de sentimientos de aquella compañía y toqué algunos acordes. Disiparon mi estupor y pude salir de allí.

Más tarde, Nietzsche señalará esta época como la de su infección sifilítica, que quizá contribuyó a la locura de sus últimos años.[1] Ese mismo año se traslada a Leipzig para estudiar filología clásica con el máximo especialista de su época, Ritschl. Son años de gran entrega a los estudios clásicos; funda una «Asociación filológica», en la que da conferencias sobre temas humanísticos. En el verano de 1867 estrecha una gran amistad con el también filólogo Erwin Rhode, quien, sin dejarse influir mucho por Nietzsche en lo profundo ni entenderle demasiado, conservó por él un vivo afecto hasta el fin de sus días. Por esa época hizo Nietzsche su servicio militar en un regimiento de caballería, sufriendo una caída desde su montura a la que también se atribuyen consecuencias en su parálisis posterior.

El año 68 conoce a Richard Wagner, en quien encuentra o cree en un principio encontrar a ese padre espiritual que la muerte de Schopenhauer le impidió tener. La joven esposa del compositor, Cósima, la Ariadna de las últimas invocaciones arrebatadas, establecerá entre ambos su importante y turbia mediación. La carrera académica de Nietzsche no puede ser más brillante: su maestro Ritschl le recomienda a la Universidad de Basilea como una de las grandes promesas de la filología alemana y su posible sucesor a la cabeza de ésta. A los veinticuatro años, sin título de doctor siquiera, Nietzsche es nombrado catedrático extraordinario de la Universidad de Basilea. Ese mismo año, consecuente con su antigermanismo, abandona la ciudadanía alemana y se hace suizo. Sus clases comienzan con un curso sobre «Homero y la filología clásica»; son seguidas con auténtica expectación y gran éxito entre los alumnos. Es un profesor brillante, dedicado en sus clases casi por completo a traducir, sin especial atención a la morfología o la sintaxis. Sin embargo, algunas de sus conferencias preparatorias de lo que luego será *El nacimiento de la tragedia* le ganan fama de extravagante y paradojista entre los filólogos profesionales, que ya comienzan a ventear que éste no es de los suyos… En esos años conoce a dos de sus mejores amigos: el historiador Jakob Burckhardt y el teólogo Franz Overbeck. Alentado por Richard Wagner, que espera de él un respaldo teórico para su música, Nietzsche comienza a escribir un libro, cambiando frecuentemente de título y amplitud de tema. Parte de él lo piensa en un permiso que solicita a la universidad para intervenir, como enfermero voluntario, en la guerra franco-prusiana. El libro, publicado finalmente en 1871, se titula: *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*.

La obra suscitó un asombrado silencio a su alrededor, sólo roto, al cierto tiempo, por el entusiasmo de Richard Wagner, que se consideraba gran beneficiario de la obra, y de Erwin Rohde, quien, no sin dificultad, logró publicar un artículo periodístico de alabanza. Pero los filólogos académicos consideraron el libro como un insulto personal y los enemigos del viejo Ritschl encontraron un excelente motivo para atacarle en la figura de su discípulo favorito. Hermann Usener, autor de una importante obra sobre *El nombre de los dioses*, dijo del libro que su autor estaba científicamente muerto. Ulrico von Wilamowitz Möllendorf, que no había ocultado su inquina contra el pronto

nombramiento de Nietzsche como catedrático, calificándolo de «nepotismo», publicó un panfleto de 32 páginas titulado ¡*Filología del futuro*!, en el que arremetía contra la obra negándole todo valor científico, recusando la exactitud de los datos y pidiendo irónicamente a Nietzsche que se fuera con el tirso a pastorear panteras, como Dionisos, pero que no corrompiera intelectualmente a la juventud estudiosa de Alemania. Nietzsche no respondió personalmente a este ataque; lo hizo en su lugar Erwin Rohde, que se enzarzó con Wilamowitz en una resonante polémica. A consecuencia de esto, Nietzsche tuvo prácticamente que suspender sus clases el semestre siguiente, porque los alumnos no acudían a escuchar a un profesor tan sospechoso. Aunque todavía continuó su labor docente, con licencias temporales y altibajos, hasta 1879, puede decirse que su brillantísima y fulgurante carrera académica quedó hundida por su primera obra.

La segunda obra de Nietzsche la constituyen cuatro escritos de mediana extensión, que fue publicando por separado entre los años 1873 y 1876. Tituló a estos escritos *Consideraciones intempestivas*, pues significaban una ruptura con los vigentes modos de pensar modernos. Con un acerado talento crítico, Nietzsche zarandea las grandes veneraciones de su época: el «progresismo» religioso de los racionalistas, el historicismo positivista, la academia filosófica, el arte burgués… Se enfrenta sobre todo con el mito de la modernidad y el progreso, orgullo y plaga de su tiempo, como del nuestro. Entretanto, su salud empeora alarmantemente. Asiste a los primeros festivales de Bayreuth, que le decepcionan hasta lo más hondo. Comienza a ver en la música de Wagner un adormecedor de la inteligencia, que no colabora a devolverla al éxtasis dionisíaco sino al letargo cristiano; años más tarde, el *Parsifal* confirmará esta opinión. En 1876 pasa el invierno en Sorrento, donde se entrevista por última vez con el compositor; dos años más tarde romperá definitivamente con el matrimonio Wagner, con indecible desgarro íntimo. Entre 1875 y 1878 escribe la primera parte de *Humano, demasiado humano*, que acabará en 1880. En esta obra inaugura su estilo aforístico, la escritura nerviosa, briosa, de trazos incisivos: inventa la brevedad contra el Sistema. Por otro lado, su enfermedad ocular le impide escribir demasiadas horas seguidas, le impele hacia lo conciso. Su amigo Peter Gast –el músico Henrich Köselitz–[2] le presta inestimables servicios como amanuense y como ayuda en todos los sentidos, incluso como chico de los recados. La enfermedad le hace cada vez más difícil valerse por sí mismo: jaquecas, dolores de ojos, vómitos constantes. Pero es privilegio de la fuerza utilizar hasta la enfermedad en provecho propio; así describe Nietzsche en *Ecce Homo* el lado útil de sus dolencias:

> La enfermedad me proporcionó el derecho a dar la vuelta a todos mis hábitos por completo: me permitió olvidar, me *ordenó* olvidar; me hizo el regalo de *obligarme* a la quietud, al ocio, a esperar, a ser paciente…, ¡pero esto es lo que quiere decir pensar! Mis ojos, por sí solos, pusieron fin a toda bibliomanía, hablando claro, a la filología: yo quedaba «redimido» del libro, durante años no leí nada –¡el *máximo* beneficio que me he procurado!

Desde entonces hasta el final de su vida lúcida vagabundeará por Europa de un lado a otro. En 1879 se ha jubilado voluntariamente de la universidad, que le concede una pensión; con ella y los réditos del patrimonio familiar (el beneficio que saca de sus libros es prácticamente nulo) vivirá errante en la más austera estrechez. Riva, Génova, Sicilia, Rapallo, Niza, Sils-Maria (en la Alta Engadina), Turín…, etapas de un periplo laberíntico, en busca del sol, del aire puro de la montaña o de la orilla del mar. Vive en pequeñas pensiones, en modestos albergues de montaña; aterido de frío, a veces, en minúsculas habitaciones sin calefacción; luchando con velas baratas contra su mala vista, comiendo con absoluta frugalidad, sin vino, sin tabaco, sin mujeres, casi sin amigos, casi sin lectores, administrando con increíble parsimonia su escaso dinero… Así se gesta su obra pura y alegre, tónica y jubilosa, vertiginosa y lúcida.

En 1881 publica *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. En 1882, en Roma, conoce a la extraordinaria Lou von Salomé, mujer de una belleza tan fuera de lo común como su inteligencia. Nietzsche pudo *hablar* con ella como nunca había hablado con ninguna mujer, quizá como nunca había hablado con nadie. Lógicamente, creyó haber encontrado la compañera que necesitaba, la auténtica hermana de su alma. Por dos veces la solicitó en matrimonio y por dos veces Lou von Salomé le hizo notar que le interesaba tanto como pensador cuanto le repugnaba como hombre. Tenía Lou por Nietzsche cierta inclinación de psiquiatra: le miraba como un *caso*, aunque reconoció de inmediato su talento. Por otra parte, Elisabeth se opuso inmediatamente a la forastera que amenazaba con robarle a su hermano. En 1882 publicó Nietzsche *La gaya ciencia*, donde se habla por primera vez del eterno retorno. Ese mismo año, en los diez primeros días de febrero, escribe la primera parte de *Así habló Zaratustra*, una de esas escasas obras que justifican por sí solas toda una cultura. Mientras, la soledad de Nietzsche y su enfermedad se acentúan: Lou se ha ido definitivamente y, desde lejos, le comunica su compromiso matrimonial con el doctor Andreas; su hermana Elisabeth se casa con Förster, una especie de siniestro plantador negrero, al que Nietzsche detesta por su antisemitismo, y le sigue a una plantación en Paraguay. Sus dolores de cabeza, abatimientos nerviosos y trastornos gástricos son casi constantes, tanto más desdichados cuanto que Nietzsche no es un pensador de gabinete, sino un peripatético que necesita salir al aire libre y caminar largamente para poder pensar de modo satisfactorio, lo que frecuentemente le está vedado por su estado de salud. Toma ya muchísimas medicinas, también bastantes drogas calmantes. Vive su eterna vida de huésped de pensión económica, charlando en la mesa con encanto, si su salud se lo permite, de pequeñas cosas ingeniosas con señoras ancianas o púdicas señoritas de balneario, a las que desaconseja la lectura de sus libros. En 1886 publica *Más allá del bien y del mal* y, al año siguiente, *La genealogía de la moral*. Lee a Dostoiewski por primera vez y comienza su correspondencia con su admirador, el dramaturgo August Strindberg. En 1888 escribe sin descanso y acaba dos escritos contra Wagner, *El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner*, unos poemas (los *Ditirambos de Dionisos*), dos ensayos

exasperadamente polémicos y anticristianos, *El crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*, y una autobiografía: *Ecce Homo*. Es el último esfuerzo por decirlo todo, por saldar cuentas con el Crucificado…

A finales de 1888, Friedrich Nietzsche vive días exaltantes en la ciudad de Turín. Todo le entusiasma: las calles, por las que gusta pasearse, sin añorar el campo, la *trattoria*, en la que come la mejor comida a bajo precio, la excelente cocina piamontesa, la gente que encuentra en los comercios y que le mira con simpatía, la viejecita que le vende uvas dulces y le rebaja el precio… Nadie le toma por alemán, lo cual aumenta su alegría. Además, sus últimos escritos, sobre todo el *Ecce Homo*, le han dejado sumamente satisfecho. Este último libro lo comenzaba con esta frase enigmática: «Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le haya hecho…». Son momentos de plenitud, de afirmación sin reservas. Pasea por la calle vestido con su bata de estudiante, palmeando alegremente en el hombro a los viandantes, mientras les revela su nombradía: «*Siamo contenti? Son dio, ho fatto questa caricatura…*». Es la mañana, el día se afirma, se avecina el gran mediodía, el momento de la sombra más corta, de la *aceptación* de la sombra… Cuenta David Fino que por las tardes tocaba durante horas el piano y la hija de Fino, que era músico, reconoció al compositor que más interpretaba: Wagner. Incontenible, contradictoria, se abre paso una gran piedad para con el hermano animal: en el café de Turín que frecuentaba entablilla la pata rota a un perrillo accidentado, vendándola con su pañuelo; se abraza llorando al cuello de un viejo caballo de tiro, incapaz de seguir arrastrando su carga en la noche lluviosa, pese a los latigazos del cochero. Su inmensa alegría, la plenitud de su gozo, vista desde fuera, por los otros, es la imagen misma de la tristeza; todos los que le ven en esa época hablan de él como de un hombre taciturno, solitario, infinitamente melancólico. ¿Será posible que nadie pueda reconocer la dicha, a menos de compartirla? Escribe cartas y postales extrañamente jubilosas, enigmáticamente *triunfales*… A Peter Gast: «Mi maestro Pietro: Cántame una nueva balada: el mundo se ha oscurecido y todos los cielos se regocijan de ello». Firma: El Crucificado. A Georg Brandes, su descubridor danés: «¡Al amigo Georg! Después de haberme descubierto, no significa gran cosa encontrarme: lo difícil, ahora, es perderme…». A Jakob Burckhardt: «Ésta fue la pequeña broma con la que me justifico el tedio de haber creado un mundo. […] Yo, junto con Ariadna, sólo tengo que ser el equilibrio dorado de todas las cosas…». Y firma: Dionisos. Bajo la misma rúbrica escribe a Cósima Wagner: «Ariadna, te quiero». Comunica sus últimas disposiciones: convoca en Roma un congreso de casas reinantes europeas, con exclusión de los Hohenzollern; escribe a su querido hijo el rey Humberto de Italia y a su no menos querido hijo Mariani, cardenal secretario de Estado del Vaticano; decide «fusilar al emperador alemán y a todos los antisemitas»; se apresta a ocupar el lugar vacante del antiguo Dios, después de la deserción de éste… ¿Es la locura? ¿No hay acaso una férrea coherencia con el resto de sus producciones? Más razón tienen quienes rechazan toda su obra como el delirio de un

loco que quienes redimen a Nietzsche de sus últimos escritos, de sus consignas definitivas. Bebe dos o tres garrafas de agua diarias; se cae en la calle y debe ser llevado por los transeúntes a su pensión: improvisa un estremecedor *Oratorio* al piano que asusta al vecindario. Es el comienzo del final: Burckhardt, al recibir su última carta, avisa alarmado a Overbeck. Este fiel amigo se traslada a Turín, el 8 de mayo de 1889, a la Piazza Carlo Alberto. Encuentra a Nietzsche acurrucado en un sillón, con las pruebas del *Nietzsche contra Wagner* en la mano. Es internado en una clínica de Basilea, con el diagnóstico de «reblandecimiento cerebral» y «parálisis progresiva». Su madre se lo lleva a Jena, a la clínica del doctor Biswanger. Nietzsche tiene cuarenta y cinco años: jamás volverá a pasear libremente por sus amados espacios abiertos, por la fría y pura montaña de la Alta Engadina, por la cálida orilla del mar, donde el último rayo de sol poniente hace que el pescador más humilde reme con remos de oro… Europa comienza a descubrir su obra; Peter Gast y su hermana se hacen cargo de sus obras completas. Trasladado de Jena a Naumburgo, de Naumburgo a Weimar, continúa inconexo, divagatorio, exultante o mortalmente triste. Grita, gesticula, se derrumba: frecuentemente no conoce a nadie. Se le intenta aplicar extraños remedios, drogas exóticas o la terapia por controversia del sospechoso doctor Langbehn. Freud acaba de escribir su ensayo sobre Charcot y la histeria, pero aún no ha patentado el psicoanálisis. La parálisis avanza, el estado general del paciente empeora. Está bajo vigilancia, primero, de su madre y luego, tras la muerte de ésta, bajo la exclusiva protección de su hermana Elisabeth. Hay momentos de desgarradora emoción, como éste contado por Gabriela Reuter: *Kögel nos leía, con su voz joven y viril, vibrante de emoción*, El Anticristo*, todavía manuscrito. Y cuando se callaba un momento, oíamos salir de la habitación vecina –siniestro acompañamiento de ese himno heroico pletórico de audacia y de insolencia, lleno de la sangrante ironía con la que un poderoso espíritu demolía los altares levantados por la piedad de los siglos– un sordo gruñido, un rugido parecido al de una bestia cautiva. Era Nietzsche, enfermo y confinado, que había olvidado toda la obra ante la que nos inclinábamos temblorosos. Y, sin embargo, aún vivía*.

El día 25 de agosto de 1900, a las puertas de un siglo que le convertiría en bandera y en martillo, tras once años de ese estado enigmático que llamamos «locura», una apoplejía acabó con la vida de Nietzsche. Su hermana Elisabeth, en cuyos brazos murió, describe su muerte con las palabras utilizadas años atrás por el propio Nietzsche para describir el final de Zaratustra: *Movió los labios y los cerró, como si tuviera aún algo que decir y vacilase. Y los que le veían creyeron discernir en su rostro un vago rubor*. Dice Elisabeth que su última mirada fue *solemne e interrogadora*.

II

Los herederos de la Ilustración

Los antecedentes intelectuales *directos* de Nietzsche –los indirectos, como se sabe, se remontan a la Grecia presocrática– hay que buscarlos en la revolución teórica producida por la Ilustración dieciochesca. El resultado de esta revolución se produjo por acumulaciones sucesivas de oleadas anticlericales, antidogmáticas, racionalistas hasta la extenuación, antiabsolutistas, exaltadoras de la ciencia, la tolerancia y la concordia entre las naciones, antibelicistas, antimilitaristas, progresistas… Su objetivo *moral* primordial es una pulimentación de los residuos feudales que todavía marcaban los ideales de una nobleza ya poco digna de sus antepasados fuertes y feroces: honor, belicosidad, rapacidad, jerarquía, distinción, independencia… En el plano religioso, lo importante era acabar con el teocratismo *político*, con la intolerancia inquisitorial y con el oscurantismo, incluso a precio de mutilar la vida de todos sus aspectos míticos y mágicos. De la Ilustración se dijo que, a veces, persiguiendo a los fantasmas mató al espíritu… Fue un movimiento poderoso y complejo, uno de los más vigorosos intentos de *modificación* del hombre que se han dado, que reunió los más excelsos esfuerzos en pro de la autonomía y emancipación humanas con las simas más execrables de filisteísmo, vulgaridad y pedantería. Las aportaciones fundacionales de sus más destacados representantes padecen también esta doble naturaleza, como hoy bien sabemos: así el *periodismo*, inventado por Voltaire, la *Enciclopedia*, animada fundamentalmente por Diderot, y la *antropología*, fruto agridulce que nació de la fértil y genial cabeza de Rousseau. La mayoría de los grandes talentos posteriores al giro ilustrado sintieron fascinación o repulsión vivísimas por el *tono* cultural que aportó, pero ninguno le pudo ser indiferente. Nietzsche, particularmente, reunió los más ambivalentes sentimientos respecto a la Ilustración y, ante todo, comprendió lúcida y profundamente el sentido de la reforma histórica que aportó; pudo decir ante ella *«odi et amo»*, la quiero y la detesto, pero ante todo la comprendió, la *pensó* a su favor…

Lógicamente, la Ilustración le llegó por procura de sus herederos. Quizá el más ilustre de éstos fuese *Inmanuel Kant*. Para el gran pensador de Königsberg, la Ilustración significaba la llegada a la mayoría de edad del hombre, el final de una razón tutelada y más rica en sombras dogmáticas que en luces; su divisa fue *«sapere aude!»*, atrévete a saber, a pensar por ti mismo sin cortapisas ni encauzamientos esclerotizados. Frente a la metafísica y a la teología tradicionales, que levantaban sus sistemáticas construcciones

acerca de las más recónditas estructuras del Ser y la Divinidad como si tales maravillas les fuesen directamente accesibles, Kant acotó modestamente el alcance de la razón pura para de este modo independizar al filósofo laico de los administradores teocráticos de la sabiduría. La razón no puede funcionar en el vacío, no puede inventar su propio sustento o basarse en tradiciones y revelaciones sobrenaturales ajenas a su esencia; necesita apoyarse en las aportaciones de los sentidos, ordenadas según unas intuiciones de espacio y tiempo y según unas estructuras formales –las categorías– inalienablemente insertas en la subjetividad humana. No todo puede sernos teóricamente accesible: sólo logramos conocer realmente el *fenómeno* de cada cosa, su apariencia sensible, a la que llegamos por intuición directa y categorizamos según nuestro entendimiento; lo que haya más allá, la esencia de la cosa, la cosa-en-sí, el *noúmeno*, sólo puede ser objeto de conjetura racional. Dios, el alma, el cosmos universal son sublimes objetos extrasensoriales, creados por la razón pura y fuente inacabable de antinomias paradójicas en cuanto intentan ser pensados como cosas «reales», de las que percibimos con los sentidos. Esta crítica kantiana asestaba un duro golpe a las pretensiones racionales de los metafísicos y teólogos tradicionales, de la gran escuela sistemático-especulativa. Pero una vez independizado de estos dómines, Kant no aspira a ir más lejos, ni mucho menos a socavar las creencias religiosas y morales establecidas. Por el contrario, halla de nuevo en la conciencia moral y en el imperativo categórico de acatamiento del deber inscrito en ella, una nueva base, autónoma esta vez, pero no menos eficaz, para sustentar la creencia en un alma libre e inmortal y un Dios omnipotente que rige justicieramente su destino. La doctrina ético-religiosa tradicional, antes impuesta autoritariamente por la jerarquía exterior, se interioriza de modo tan suficiente que el individuo ya no necesita la amenaza dogmática para sustentarla. La mayoría de edad ilustrada, según Kant –como luego según Freud–, es la supresión de la autoridad paterna porque uno mismo ha llegado a convertirse en su propio padre.

Los filósofos idealistas utilizan bien la lección de Kant, pero en una dirección que éste ciertamente hubiera rechazado. Puesto que es en la razón práctica, en la conciencia moral que nos conduce en la acción, donde hallamos el auténtico y más hondo sentido del mundo que escapaba tanto a la fragmentaria y modesta elaboración de los datos sensoriales por el entendimiento como a los usos puramente especulativos de la razón, es en tal subjetividad ética, en su devenir y en los productos normativos e institucionales que crea en lo que deberá centrarse el esfuerzo teorizador del filósofo. En último término, lo exterior a la conciencia no es sino pasividad más o menos caótica que el hombre ordena, estructura, relaciona, valora…, incluso –un paso más, ¿por qué no?– crea. Para Fichte, el No-Yo no es más que un a modo de obstáculo o resistencia que el Yo crea para ejercer su designio supremamente libre y moral. Pero será *Hegel* quien disuelva definitivamente la contraposición entre lo interior y lo exterior, entre el fenómeno que percibe y el noúmeno que me está vedado. ¿Qué hay tras el telón de mis sentidos, de mis categorías, de mi conocimiento? Hegel responde: ve tras el telón a

averiguarlo, tanto para ver qué hay como para que haya algo que ver…, tú mismo. Lo real es racional *precisamente porque* lo racional es real, supremamente real. Todo es Razón, razón que se autoescruta, se manifiesta, se despliega en el espacio y en el tiempo, se desarrolla, progresa, crea, se plasma en leyes, en obras de arte, en constituciones políticas… Hegel realiza el mayor esfuerzo moderno por borrar las limitaciones y reservas del pensamiento occidental: su sistema es una *validación* total de todo lo que efectivamente se da y tal como se da, una guía para conocer nuestra íntima imbricación con la totalidad real. Esta validación no es estática, éste es su mayor mérito, sino dinámica, no es plácidamente concordante y afirmativa, sino que se mueve según lo contradictorio y la negación. Su terrible contundencia traza los rasgos del Dios en la tierra –y no hay otro–, del Estado, acata y explicita la inexorable necesidad de dolor y muerte que conforma este mundo, al tiempo que sella definitivamente los límites más allá de los cuales no cabe ni razón ni rebelión alguna. Nietzsche será el fundamental adversario de Hegel, el único realmente vigoroso y creador surgido contra el Sistema Lógico de lo Real por él decretado y en el que, en buena medida, todavía vivimos. Pero esto no quita que también le debe mucho, tal como explícitamente reconoce: «La importancia de la filosofía alemana, Hegel: pensar un panteísmo en el que el mal, el error y el dolor no sean sentidos como argumentos contra la divinidad» (VP).[1] Y cuando Hegel afirma que el juego es en su indiferencia *y su despreocupación máximas, a la vez la seriedad más sublime y la única verdadera*, vemos en esta proclamación alentar juntamente la voz futura de Zaratustra y la más misteriosa y profunda concordancia de los dos máximos intelectos rivales de su siglo.

Frente a Kant y los restantes filósofos idealistas, a los que en último término despreció por «cristianos» (a Kant le llamó el «chino de Königsberg», el paciente ideal de profesor de filosofía), Nietzsche alzó la olímpica y majestuosa figura de *Goethe*. Nada tan significativo como que Goethe, pese a su cortés aprobación de la línea general de su pensamiento, nunca *tuviese tiempo ni ganas* de leer a Kant. No era la trabajosa filosofía sistemática, con toda su pesadez y su minuciosidad pedante, plato de gusto para el refinado paladar del consejero áulico de Weimar. Para Nietzsche, es el único auténtico *pagano* de la postilustración, el único espíritu vital, potente, afirmativo, mezcla afortunada de sensualidad y ascetismo, de orden y fantasía, que logró vencer el resentido ánimo levantisco de su juventud y convertirse en el más alto *intérprete* de su tiempo. Goethe fue el primero que situó la comprensión del mundo más en la expresión artística que en la especulación y que hundió las raíces de su ética en la estética. Sobre todo, tuvo el auténtico y viejo sentido de la tierra, la pagana admiración por la naturaleza que el gusto por la trascendencia invisible de los cristianos había casi borrado de la cultura. Fue un gran contemplador del mundo, no un transformador; para Nietzsche, Fausto no *actúa*, sino que *viaja*, discurre entre las realidades, alegre y trágico, como una primera advocación del príncipe Vogelfrei, al que cantará Nietzsche al final de *La gaya ciencia*. Lo que principalmente reprochó Nietzsche a Goethe fue la *dispersión* de sus fuerzas,

cierto desperdigamiento que le debilitó, impidiéndole convertirse en el gran creador de nuevos valores anticristianos que hubiera podido ser. Es curioso observar que este reproche tiene algo que ver con el que hacía Ortega y Gasset al poeta del Fausto, acusándole de que su polifacetismo le había impedido centrar su vocación…

Pero quizá aún más que a Goethe, con quien tuvo sin duda poca afinidad temperamental, deba el pensamiento de Nietzsche a la obra del judío *Enrique Heine*. En su obra sobre el pensamiento y la literatura en la Alemania de su tiempo pasa Heine revista irónica y demoledora a toda la posteridad de la Ilustración, analizando con agudeza y sin ilusiones sus consecuencias. Vapulea inmisericordemente a Kant, quien, según él, después de haber acabado con Dios lo resucita para dar consuelo a su criado; también critica acerbamente las construcciones conservadoras y las apologías del Estado de los idealistas, en las que descubre una nueva y más nociva forma de teología. Para Heine, lo central es la muerte de Dios, llevada a cabo por la Ilustración pero que los filósofos alemanes no se atreven a concluir. En un punto de su obra leemos: *¿Puedes oír el tañido de la campana? Arrodíllate porque están trayendo los sacramentos a un Dios moribundo*. Destacado crítico nihilista y decepcionado del optimismo racionalista, será sobre todo su estilo lo que marque a Nietzsche: su humor despiadado, su ligereza antigermánica, su facilidad paródica, su penetración psicológica y su nostalgia por los viejos dioses paganos del bosque y la montaña.

Indudablemente, las dos influencias más directas sobre Nietzsche las ejercen Arthur Schopenhauer y Richard Wagner. *Schopenhauer* se consideró a sí mismo como el único discípulo verdadero de Kant, cuya herencia había sido pervertida por Fichte, Schelling y Hegel. En todo caso, también rechazaba enérgicamente la «conversión» final del autor de la *Crítica de la razón práctica* y su tardía recuperación de los dogmas religiosos que había contribuido a desacreditar. Para él, toda la filosofía idealista era pura charlatanería desvergonzada de profesores de universidad deseosos de defender al Estado que paga sus sueldos y justificar el fantasma teológico sobre el que se apoyan todos los Estados. Pero no vaya a creerse por esto que Schopenhauer fuese un revolucionario político ni cosa parecida. Su profundo y razonado pesimismo ontológico excluía la posibilidad de cualquier reforma en profundidad de la condición humana, única verdadera solución imaginable de nuestros sufrimientos y conflictos. En cuanto a su apariencia fenoménica, sostuvo que el mundo es esencialmente nuestra *representación* de él, que nos viene dada por las percepciones de nuestros sentidos ordenadas y relacionadas según la categoría fundamental de la causalidad; pero en su realidad más íntima, todo este mundo no es sino *voluntad* de existir, ansia ciega y sin finalidad de procrear y perdurar en el ser, que actúa tanto en las equilibradas atracciones de los astros y en el mecanismo de lo inanimado como en las funciones elementales de las plantas, los instintos de los animales o la inteligencia del hombre. Todos los esfuerzos poéticos y filosóficos del hombre, sus leyes y sus ciudades, responden al mismo ciego impulso que hace estirar el seudópodo de la ameba hacia la partícula de alimento. Schopenhauer señala por primera vez que tras la

razón hay algo irracional, más hondo y potente, que es lo que nos *fuerza* a razonar. También por primera vez, un filósofo occidental considera lo más duradero y estable, la totalidad de lo existente, no como una plenitud benéfica y ordenada, amable por su inevitabilidad misma, sino como una ciega amalgama de apetencias y dolores, en la que cada parte consciente paga toda transitoria satisfacción con terribles sufrimientos y, finalmente, con su aniquilación definitiva. Schopenhauer comparte el punto de vista oriental de que la existencia es ante todo deseo y dolor; la única forma de escapar a la rueda del Karma es intentar suspender en lo posible nuestras apetencias, mitigar los fervores de la voluntad y conquistar así el nirvana vacío y apaciguador.

Varias aportaciones importantes hace Schopenhauer al pensamiento nietzscheano, además del tema preferente de la voluntad. Por ejemplo, la constatación de que la inteligencia no es más que una herramienta manejada por los instintos y que su aparentemente desinteresada gestión es en realidad un servicio nada «objetivo» prestado a una voluntad única de la que los sujetos individuales son simples ficciones. También es importante el papel predominante concedido al arte, sobre todo a la música, como apaciguador momentáneo de la voluntad; en el arte, la voluntad se contempla casi al desnudo, proponiéndose como espectáculo a sí misma y suspendiendo, diríamos, un momento la extenuante lucha de todos contra todos. En el fondo, la fuente más directa de dolor es la ilusión de la *individualidad*, que en el momento del goce artístico se suspende y diluye, así como también al ejercer nuestra compasión con ese otro al que el sufrimiento identifica conmigo mismo. Como luego veremos, el tratamiento que dio Nietzsche a estos temas es en buena medida una reacción contra el planteamiento de Schopenhauer, pero esto mismo confirma cuán profundamente le marcó éste. También debe Nietzsche a su solitario maestro su radical desconfianza de la historia y, por tanto, de la habitual visión ilustrada del progreso. Schopenhauer es ahistórico, las explicaciones por el devenir temporal le parecen mixtificaciones hegelianas: el tiempo y sus logros o destrozos son uno de los errores que fomenta nuestra fe en el fantasma de la individuación, que hace que equivoquemos el auténtico *sujeto* de la existencia. Una visión cíclica del devenir le parece mucho más ajustada a la lucidez del pensamiento que ha descubierto la realidad de la voluntad. Por último, la perspectiva misógina con que Schopenhauer enfoca la condición femenina también debió de marcar a Nietzsche, sobre todo en lo referente a la inaptitud de la mujer para la *veracidad*. Ante todo, Schopenhauer brindó a Nietzsche la imagen de un pensador privado, opuesto con insobornable honradez a las componendas de los profesores de filosofía, vendedores de consuelos estatales para el mal de la vida. Contra éstos, dice Nietzsche, se puede decir lo más grave: «Nunca han *entristecido* a nadie con su pensamiento». Frente a ellos, el pesimismo desgarrador pero sin componendas de Schopenhauer dio a Nietzsche el primer ejemplo moderno de filosofía no edificante: la tarea del pensador no es prestar consuelo y dulcificar la existencia, sino afrontarla con dureza, *agravarla* hasta el paroxismo…, ¡aunque esto haga perder un buen sueldo universitario!

La influencia ejercida sobre Nietzsche por *Richard Wagner* es de corte muy diferente. Aunque la última parte de su vida fue francamente conservadora e incluso reaccionaria, aunque cierto histrionismo hace sospechar un tanto de todas sus tomas de postura, Wagner perteneció a la generación revolucionaria de los años cuarenta, en los que escribió su ensayo *El arte y la revolución*. Fue amigo de Feuerbach y de los hegelianos de izquierda y, tal como aquél, aspiró a sentar las bases de la «filosofía del futuro», él pretendió lograr la «obra de arte del futuro». Estuvo en Dresde en las barricadas el año 49, junto con su admirado Bakunin y junto a Röckel; allí escribió esta página vibrante en la que no es difícil descubrir, junto a indudables futuros acentos nietzscheanos, el tono del joven Marx: *Quiero destruir el dominio de un individuo sobre otro; de lo muerto sobre lo vivo; de la materia sobre el espíritu; quiero quebrar la violencia de los poderosos, de las leyes y de la propiedad. Que la* propia *voluntad domine al hombre; que el* propio *placer sea su única ley; que la* propia *fuerza sea su propiedad única*; pues solamente el hombre libre es sagrado y no algo que esté por encima de él… *Y ved: sobre las colinas las tropas están arrodilladas y mudas. De la mirada ennoblecida de esos hombres irradia el entusiasmo; un claro resplandor brilla en sus ojos y con voz que conmueve al cielo cada uno de ellos exclama*: ¡yo soy un hombre! *Millones de personas que constituyen la revolución viviente, es decir, la del* hombre divinizado*, se precipitan a los valles y a las llanuras y anuncian al mundo entero el nuevo Evangelio de la felicidad*. Como se puede ver, no cabe imaginar tono más opuesto al de Schopenhauer, aunque Wagner también hubiese sentido fuertemente la influencia del filósofo pesimista. Para Nietzsche, Wagner supuso la irrupción de un *espíritu libre*, como Heine, de un iconoclasta vigoroso cuyas armas eran aquellas que más podían agradarle: la poesía y la música. Una nueva obra de arte para lograr una nueva humanidad: los viejos dioses, los héroes sin tacha, las apoteosis de la pasión y la naturaleza desatada aportaban su ímpetu para aplastar al cristianismo clerical y resentido. La obra de arte del futuro deberá formar un hombre trágico, como el antiguo griego, lúcido y duro, capaz de danzar sin temblar sobre el abismo y de vivir sin lenitivos ilusorios… Por ello ¡cuál no sería la desilusión de Nietzsche cuando descubrió que paulatinamente Bayreuth se convertía en un templo a la megalomanía y el artista revolucionario se transformaba en una especie de adormecedor hechicero, para finalmente poner su música al servicio de la engañifa cristiana en *Parsifal*! Nunca abandonó Nietzsche su admiración por Wagner ni su lúcido entusiasmo por su extraordinario genio musical; pero nunca le perdonó su traición a los ideales de la revolución pagana, al retorno de los antiguos dioses danzarines de los elementos que entrambos podían haber propiciado…

¿Tuvo relación Nietzsche con algún otro de los pensadores radicales llamados «jóvenes hegelianos» o «hegelianos de izquierda»? Como se sabe, este grupo utilizaba el método de dialéctica histórica hegeliano, pero rechazaba la complacencia teológica y el conformismo político de su maestro, adoptando posturas rebeldes en las luchas de su

siglo. Dos de ellos son importantes en la formación teórica de Nietzsche: Bruno Bauer y Max Stirner. *Bruno Bauer* fue un brillante crítico cultural de su época, autor de una obra de denuncia histórica contra las pretensiones trascendentes del cristianismo de título tan nietzscheano como *El cristianismo descubierto*. Nietzsche le envió sus primeras obras y parece que –cosa rara– las leyó bastante atentamente, hasta el punto de que durante cierto tiempo Nietzsche le tuvo por su *único lector*. Practicó una crítica radical de la civilización de Occidente, incapaz de lograr un nuevo orden moral a la altura de sus logros técnicos y científicos; por eso, en este momento histórico de transición, el pensador debe afirmarse en su «ser-sí-mismo» y no reconocer vigencia indiscutible a ninguna de las instituciones gubernamentales. Más radical todavía es la postura de *Max Stirner*, autor de *El único y su propiedad*. Stirner rechaza la sustitución que hacía Feuerbach de Dios por el Hombre y señala que la especie humana es también una abstracción alienadora, ni más ni menos que el fantasma divino. Para Stirner, lo único real es el Yo, el Único; frente a éste, ninguna institución, Estado, Iglesia o partido político prevalecen: *El yo no es todo, pero lo destruye todo*. El Yo no tiene ninguna «tarea» ni «designio» universales, pues el sentido del Único sólo reside en la fuerza de apropiación que en cada caso le es peculiar. «*Soy el dueño de mi poder y lo soy cuando me sé único* –dice Stirner–. *En lo único, el poseedor retorna a la nada creadora de la que ha surgido. Cualquier ser superior a mí, sea Dios u Hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad y palidece frente al sol de esta conciencia. Si baso mi causa en mí, el único, ésta reposa sobre su creador efímero y perecedero que se devora a sí mismo y yo puedo decir: he basado mi causa en Nada*.» El único tipo de federación que reconoce este individualismo tan radical que casi es un solipsismo es una «unión de egoístas», decididos conspiratoriamente a respetar y fomentar el propio placer hasta el más estrafalario de los caprichos. El interés que Nietzsche demostró por estas ideas se exteriorizó en forma de radical rechazo: a fin de cuentas, el hegelianismo, incluso el más crítico, no hace sino concluir la obra nihilista del cristianismo resentido. Como bien ha mostrado Gilles Deleuze, el pensamiento nietzscheano es esencialmente *antidialéctico* y no es tanto el uso hegeliano, sino el movimiento mismo de reconocimiento y reapropiación de la dialéctica lo que Nietzsche combate.

Para concluir este somero recorrido por los antecedentes inmediatos del complejo teórico nietzscheano debemos referirnos brevemente a algunas figuras no germánicas del panorama intelectual contemporáneo. Por ejemplo, el inglés *Thomas Carlyle*, de estilo metafórico y complejo, pensador paradójico y contradictorio, en quien se mezclan acendradas críticas contra el gregarismo desalmado de la modernidad con épicas exaltaciones de las figuras de los héroes –figuras geniales sea en el campo de la política, la religión o el arte– o de los antiguos reyes nórdicos. Su extraña novela metafísica *Sartor Resartus* fue indudablemente leída por Nietzsche y le marcó más de lo que se deduciría de alguna mención despectiva que hace de ella de pasada. Otra figura relevante a nuestro propósito es la de *Joseph Arthur de Gobineau*, que se hizo llamar «conde» sin

demasiado derecho al título. Fue viajero, novelista y etnógrafo, ejerciéndose en todos estos campos con originalidad rayana en la extravagancia. Poco conocido en su país de origen, Francia, lo fue más en Alemania gracias a su entusiasta biógrafo Schemann y al propio Wagner, que admiraba mucho su poema sobre Amadis. Ocupó algunos puestos diplomáticos por obra de su amistad con Alexis de Tocqueville, que acabó retirándole su privanza cuando sus opiniones se hicieron peligrosamente cercanas al escándalo. El dictamen inapelable de «racismo» ha condenado su obra a una oscuridad y rechazo inmerecidos, pues abundó en atisbos antropológicos muy interesantes y en una concepción de la historia cuyo valor estético es mucho más indiscutible que su irrefutabilidad erudita. Algunas de sus teorías debieron de interesar particularmente a Nietzsche: creyó en una raza de los señores, irremediablemente perdida en los albores de los tiempos por culpa de la reiterada erosión del mestizaje; de vez en cuando y por azar, algunos individuos reúnen nuevamente las condiciones de fuerza y pureza de aquella antigua raza: son los «hijos del rey», de los que se encuentran algunos ejemplos entre grandes figuras del Renacimiento italiano –menciona figuras luego también exaltadas por Nietzsche, como César Borgia o Miguel Ángel–, solitarios gigantes que brillan con fulgor primigenio en un mundo de bribones, estúpidos y degenerados…

Nietzsche leyó tardíamente pero con enorme emoción a *Dostoiewski*. Algunas anotaciones sobre la misteriosa identidad entre el gran santo y el gran criminal o desgarrados acentos de las *Memorias del subsuelo* en *Ecce Homo* demuestran que no le fue en modo alguno un autor indiferente. Hay otro autor del que Nietzsche llegó a oír hablar, pero al que no pudo leer: *Sören Kierkegaard*. Y, sin embargo, Kierkegaard es el gran *alter ego*, la misteriosa y espléndida respuesta al reto del grito dionisíaco. El cristianismo exangüe, hipócrita, debilitado en teologías acomodaticias y prácticas hueras, halla de pronto fuerzas en su flaqueza para este portentoso mugido de fe capaz casi de resucitar al Dios muerto. Kierkegaard es el más inesperado –azaroso– cómplice que podía advenirle a Nietzsche en su combate antihegeliano. Los paralelos entre ellos son tan numerosos que desconciertan: la misma espléndida individualidad aislada y malconocida, el mismo gusto por la máscara y el disfraz –seudónimo–, el mismo afán de total rectitud, de pureza aniquiladora, idéntico debatirse en los más minuciosos sufrimientos, idéntico desdén por todo pensar que no surge ni da cuenta de tales sufrimientos, la misma finura psicológica, la misma arrogancia irónica, la misma voluntad de aplastar y triturar la débil cultura de la época, la misma imagen de mujer amada, deseada, solicitada, negada, rechazada, despreciada, soñada: Lou, Regina, Ariadna… Estos dos incurables solitarios se supieron empero los dos mayores *seductores* de su época. El gran reto de Kierkegaard, tan insolente y alto como el mejor de Nietzsche, fue la victoria de lo posible sobre lo necesario; Nietzsche, por su parte, aspiró a una voluntad que convirtiese lo necesario en afirmación del azar. Para Nietzsche, la gran tarea pagana es recuperar la perdida fidelidad al sentido de la tierra; la fe de Kierkegaard significa la derrota de la tierra por el sentido. «Dios quiere decir que todo es posible. O bien todo es

posible quiere decir Dios. Y sólo aquel cuyo ser se halle tan trastornado como para llegar a convertirse en espíritu y comprenda que todo es posible, sólo él llegará hasta Dios.» La muerte de Dios significa el fin de lo posible, el encierro definitivo en el círculo de lo necesario –el Sistema de la Lógica– y la remisión exclusiva a lo probable, al resultado del cálculo dentro de lo necesario:

> La ausencia de lo posible significa o que todo se ha hecho necesario o que todo se ha hecho cotidiano… La cotidianidad, la trivialidad no conocen lo posible… La cotidianidad sólo admite lo probable, en lo cual no subsiste sino algunas migajas de posibilidad. Pero no se le ocurre que todo (incluyendo lo improbable, lo imposible) sea posible: por lo tanto, tampoco se le ocurre pensar en Dios. Desprovisto de toda fantasía (y el filisteo, sea cervecero o ministro, carece siempre de ella), vive dentro de una cierta concepción limitada, trivial, de la experiencia. Como sucede generalmente, lo que de ordinario es posible lo ha sido siempre… La cotidianidad cree haber capturado a lo posible en sus redes o cree haberlo encerrado en el manicomio de lo probable. Lo pasea en la jaula de lo probable, lo exhibe e imagina poder disponer de la enorme potencia de lo posible.

También Kierkegaard rechazó el tiempo lineal, de fuga irreversible hacia lo siempre nuevo y pérdida necesaria de lo pasado. La idea central de su libro *La repetición* –que es también su idea esencial en conjunto y un secreto contrapeso al Eterno Retorno nietzscheano– es la de Dios como el reinstaurador de todo lo perdido, como el modificador del pasado, para quien nada es irrevocable: el caballero de la fe confía en la reinversión de la historia, en que el río remonte hacia su fuente y traiga de nuevo todo lo que nos fue arrebatado o aquello a lo que se renunció. Así volvieron las riquezas, hijos y ganado de Job y por esta confianza no tembló el brazo armado de Abraham sobre el cuerpo de su hijo. La opción teórica de Nietzsche, el camino de su *pathos* es sumamente diferente, no hay ni que decirlo; pero se emparenta más íntimamente con el de Kierkegaard que con el de ningún otro y ambos nos son igualmente necesarios.

III

La muerte de Dios

De la muerte de Dios habló, antes de Hegel y Heine, el místico maestro Eckhart. Dios venía agonizando de manera más o menos decorosa desde el Renacimiento, pero fue la Ilustración la que precipitó fulminantemente su fallecimiento. Sus estertores podían haber llenado décadas –no se olvide que los dioses tienen la vida *inconcebiblemente* larga–, pero la conmoción teórico-política-vital producida por la Revolución francesa acortó hasta el mínimo sus postrimerías. Murió Dios, pero su hueco quedó repleto de sólidas instituciones que seguían dispensando Orden y Providencia, incluso cierto moderado Consuelo, tal como en los tiempos felices en que Él vivía. Dios era el *sentido* del mundo, el garante de las instituciones políticas, el respaldo de la autoridad, el insobornable sancionador –premio y castigo– de la moral, creador, mantenedor, rescatador de la dignidad del hombre, que sin embargo frente a Él no era nada; pero Dios era también, y quizá principalmente, el significado de nuestro lenguaje, la posibilidad de un conocimiento organizado, las leyes de la naturaleza y las de la lógica, conservador de la estabilidad en la existencia de las cosas y de la identidad personal –almas con memoria y responsabilidad– de las personas. Todas estas funciones deberían haberse resquebrajado con la muerte de Dios: ¡la vida tendría que haberse hecho *inimaginable*! Pero apenas se notaron ciertos estremecimientos, apenas hubo algunas limitadas convulsiones. Las instituciones tomaron el relevo de su antiguo Dispensador de Sentido y continuaron funcionando solas sin su respaldo: el Poder, la Gramática, la Lógica, la Física, la Moral, el Derecho, las Cosas, las Personas, todo continuó marchando tras la desaparición de Aquel en cuyo Nombre todo había sido fundado, pero con cierto azoro indefinible, como con cierta vergüenza y perplejidad por haberle sobrevivido… Había que buscar una nueva religación de los significados parciales, un foco unificador de la totalidad, una Palabra que permitiese nuevamente llamar a las cosas por su *verdadero* nombre, es decir, que garantizase que el nombre de cada cosa era el verdadero: ésta era la tarea que a la Ciencia ilustrada se le impuso y que se llevó a cabo en Alemania por los continuadores de Kant y, naturalmente, Kant mismo. El nuevo foco Dispensador de Sentido, la nueva potencia significativa cuyo respaldo garantiza de entonces acá la organización de lo real es *la Razón*: esa Razón Ilustrada Occidental, cuyo infrangible Círculo trazó Hegel, monumento total y totalizador que se objetiva en el Estado, del cual cada individuo es realización efectiva, todo y parte. Hegel construyó titánicamente el

Estado de la Razón y la Razón de Estado, cumplió definitivamente la muerte de Dios *pero conservando intacta su sustancia*, el contenido del concepto «Dios». Por ello se consideró, con razón, como el perfecto teólogo de su época, rematador –en los dos sentidos– del cristianismo triunfante de nuestra civilización.

Y sin embargo… Sin embargo, *Dios sigue muerto*. ¿Y si no se tratase sencillamente de solventar la continuidad de la realidad vigente, sino de tratar de *vivir* la realidad de esa muerte, de *pensarla* a fondo, de *sufrirla* y *gozarla* a fondo? Para Hegel, la única forma de darse cuenta efectiva de la muerte de Dios es asumir su Orden y su Providencia, su Ley y su Responsabilidad en una posición ya no revelada, ya no milagrosamente fortuita, como aparece en la narración evangélica la encarnación del Hijo de Dios, sino necesaria, justificable paso a paso por esa Razón que nos constituye como universales y nos destruye en cuanto finitos, para reconstruirnos de nuevo en un punto más alto y completo, según incesante progreso de la Historia. Pero de este modo, la muerte de Dios queda reducida a poco más que una demolición de los privilegios de la Iglesia Revelada. Como señala Nietzsche: «La Iglesia nos repugna, pero su veneno no…» (GM). ¿Y si la muerte de Dios, en la cual todos hemos colaborado y colaboramos, nos exigiese un esfuerzo mucho mayor que el de apoyar en nuestros hombros lo que Él soportaba en los suyos? ¿Y si nos exigiese *desbancar lo real*, demoler las instituciones privadas de fundamento, utilizarlas de un modo inverso a como hasta ahora se han utilizado, negar ante todo el derecho sucesorio de la Razón al trono vacante de Dios? El enorme *riesgo* de la muerte de Dios ha sido visto sólo como un peligro a evitar, frente al que hay que tomar las necesarias medidas precautorias; pero podía –puede– también ser vista, no desde una debilidad amenazada, sino desde una fuerza que del riesgo más grave puede sacar un impulso inaudito y convertir el peligro en un ímpetu colosal. Ésta fue la pretensión de Nietzsche. La primera dificultad real a la resurrección de Dios en forma de Razón y Estado la puso Schopenhauer, con su ciega y destructiva voluntad de existir, con su verdad como representación entendida de manera netamente funcional. Ni todo lo real es racional ni todo lo racional es real, muy por el contrario: lo más real no es racional y lo más real de lo racional es su función de instrumento y efecto de lo irracional. Pero frente a esta revelación aciaga quiso también Schopenhauer precaverse, negar la voluntad, aniquilarse búdicamente, cloroformizarse de compasión por los dolores cuya inevitabilidad él mismo descubre y, en último término, recurrir a los gendarmes del Estado para proteger sus rentas y conseguir un poco de tranquilidad en la que refugiarse. También él vivió la muerte de Dios como disminución, débilmente, reactivamente, sin sacar de ella más que pérdida y preocupación. Y es que, ciertamente: «Si no hacemos de la muerte de Dios un gran *renunciamiento* y una perpetua *victoria sobre nosotros mismos* tendremos que *pagar por esta pérdida*» (VP). El enfoque conservador-reactivo de la muerte de Dios, el que quiere seguir siendo y teniendo lo mismo que era y tenía antes de la muerte de Dios, deberá pagar –en miseria, opresión, masificación, angustia, absurdo…– por esa pérdida. Pero quien hace de tal muerte una renuncia a las viejas

posesiones y a la vieja forma de vivir, una victoria sobre la vieja identidad responsable y las viejas ansias, podrá utilizar esa muerte en el sentido de su fuerza ascendente: no habrá perdido nada, sino que se habrá *desatado*.

Lo primero es tomar realmente conciencia de la magnitud y las implicaciones vitales del acontecimiento. Esto es lo que pretendió el insensato, en una de las páginas más hermosas y célebres de Nietzsche:

> ¿No habéis oído hablar de ese hombre loco, que, en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública, gritando sin cesar: «Busco a Dios, busco a Dios»? Como allí había muchos que no creían en Dios, su grito provocó la hilaridad. –Qué, ¿se ha perdido Dios?, decía uno. –¿Se ha perdido como un niño pequeño?, preguntaba otro. –¿O es que está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? Así gritaban y reían en confusión. El loco se precipitó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. –¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir, les gritó. ¡Nosotros le hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos podido obrar así? ¿Cómo hemos podido variar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos separado esta tierra de la cadena de su sol? ¿Adónde le conducen ahora sus movimientos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos sin cesar? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de lado, de todos los lados? ¿Todavía hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? El vacío ¿no nos persigue con su hálito? ¿No hace más frío? ¿No veis oscurecer, cada vez más, cada vez más? ¿No es necesario encender linternas en pleno mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros, que entierran a Dios? ¿Nada olfateamos aún de la descomposición divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Y somos nosotros quienes le hemos dado muerte! ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, asesinos entre los asesinos? Lo que el mundo poseía de más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestro cuchillo. ¿Quién borrará de nosotros esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué juegos nos veremos forzados a inventar? ¿La grandeza de este acto no es demasiado grande para nosotros? ¿No estamos forzados a convertirnos en dioses, al menos para parecer dignos de los dioses? No hubo en el mundo acto más grandioso y las generaciones futuras pertenecerán, por virtud de esta acción, a una historia más elevada de lo que fue hasta el presente toda la historia. Aquí calló el loco y miró de nuevo a sus oyentes; ellos también callaron y le contemplaron con extrañeza. Por último, arrojó al suelo la linterna, que se apagó y rompió en mil pedazos. –He llegado demasiado pronto, dijo. No es mi tiempo aún. Este acontecimiento enorme está en camino, marcha, todavía no ha llegado hasta los oídos de los hombres. Es necesario dar tiempo al relámpago y al trueno, es necesario dar tiempo a la luz de los astros, tiempo a las acciones, cuando ya han sido realizadas, para ser vistas y oídas. Este acto está más lejos de los hombres que el acto más distante; y, sin embargo, *ellos lo han realizado* (GC).

Los hombres todavía no se han dado cuenta de lo que han hecho, no han tomado conciencia plena del asesinato de Dios. Pero no han tomado conciencia porque esto les obligaría a *crecer* hasta alcanzar la altura del acto inaudito que han llevado a cabo. Tendrían que intentar convertirse en dioses, para al menos ser dignos de su acto titánico y poder gozarlo, emplearlo a su favor. Y no se habla de divinizar al Hombre, a la especie o a la sociedad, sino de convertirnos cada uno de nosotros, es decir, cada uno de los individuos que adquiramos conciencia plena de la muerte de Dios, en dioses. Lo que ha muerto es la idea *monoteísta* de Dios, de la cual, naturalmente, cualquier divinización del Hombre o del Estado no es sino una nueva manifestación levemente maquillada. La muerte de Dios no supone en modo alguno, a no ser muy superficialmente, la obligatoriedad del *ateísmo*. «¡Como si no pudiera haber otros dioses!» (VP). Esos otros

dioses eran los que veneró el politeísmo, dioses múltiples, contradictorios, que ampliaban las perspectivas del hombre en lugar de confinarle en un solo tablero de juego, como hace el monoteísmo. «El politeísmo había prefigurado el espíritu libre y múltiple del hombre: la fuerza de crearse ojos nuevos y personales […], de tal suerte que el hombre, único entre todos los animales, escapa a la fijeza de horizontes y a las perspectivas eternas» (GC). El Dios monoteísta es el Dios de la contraposición frontal y excluyente entre mal y bien, entre razón y sinrazón, entre lo finito y lo infinito, lo individual y lo colectivo, el Dios que no admite la multiplicidad de perspectivas más que para subsumirlas como diferentes pasos de un solo sistema, de un solo Espíritu. Es el Dios moral por excelencia, porque de todas esas contraposiciones excluyentes, la de «mal/bien» es la esencial, la que rige incluso en los campos más «amorales» como la ciencia supuestamente desinteresada. Pues bien, «en el fondo, sólo el Dios *moral* ha sido refutado» (VP). También la contraposición tajante muerte/vida forma parte del lastre teórico del monoteísmo; los muchos dioses del politeísmo pagano sabían de transformaciones, de *metamorfosis* y sabían que lo que muere puede ser recuperado de nuevo en forma de constelación o de árbol. Del mismo modo, quizá también la muerte de Dios «no es más que una muda; Él se despoja de su epidermis moral. Y pronto volveréis a encontrarle –más allá del bien y del mal» (VP). Ese Dios que aparece más allá del bien y del mal, proteico, pluriforme, es lo que los paganos recogieron míticamente en la figura de Dionisos. Porque *Dionisos no es un dios más, es un mito que expresa el sentido del politeísmo todo*. Es, pues, «Dios concebido como la liberación respecto a la moral, concentrando en él toda la plenitud de las antinomias morales, *rescatándolas, justificándolas* con su martirio divino» (VP). La similitud de este sacrificio divino con el de Cristo es buscada por Nietzsche, precisamente porque en el caso de Cristo la redención de los pecados y dolores por la muerte de Cristo significa la condena definitiva del mundo, el triunfo del *otro mundo*, aquel al que pertenece el reino de Jesucristo, y la perpetuación definitiva del bien y del mal, del rebaño de los elegidos, los que eligen el otro mundo, y el de los réprobos, que se apegan a éste; en cambio, la justificación dionisíaca es la plena afirmación del sentido de la tierra como único mundo, sede de todo lo valioso y fuente de valores, la afirmación de la absoluta *inocencia* del devenir. Porque también sería erróneo suponer que la divinidad politeísta es lo más valioso, lo que reparte valor a lo que no lo tiene: «*Dios* es en tanto que momento culminante: la existencia, una eterna divinización y desdivinización. Pero en esto no hay *un punto culminante de valor* sino nada más que puntos culminantes de poder» (VP). Ver los dioses como puntos culminantes de poder sería el lúcido camino para entender radicalmente la muerte de Dios y poder disfrutarla como dioses o, como veremos más adelante, como superhombres.

Pero Nietzsche advierte que todavía ha de pasar mucho tiempo hasta que los hombres adviertan todas las implicaciones de lo que ya han llevado a cabo, el asesinato de Dios. De momento, lo único explícito es un ajuste de cuentas con la Iglesia cristiana,

su tradición dogmática y su poder. Pero tampoco esto llega demasiado lejos, porque lo esencial no es ni siquiera tocado. Efectivamente, el cristianismo confirma la gran escisión platónica entre dos mundos, uno sensible y otro inteligible, uno perecedero y otro eterno, uno alto y puro y otro despreciable. Y de acuerdo con este esquema bipartito traza su moral: los pobres, los débiles, los enfermos, los que carecen de grandes dotes físicas o intelectuales, los humildes, los que carecen de avidez y concupiscencia, éstos son los herederos del Reino de Dios, los elegidos, los amados por el Redentor; mientras que los fuertes, los ambiciosos, los concupiscentes, los que saben defenderse sin rezos y atacar sin compasión, los ricos, los sanos, los orgullosos, son los réprobos hijos de Satanás que serán confundidos en la otra vida, en la verdadera, y torturados en el fuego del infierno ante la gozosa mirada de sus resentidas víctimas, finalmente vengadas por Dios. Esta articulación ética del resentimiento se debe mucho más a san Pedro y a la Iglesia por él fundada que al mismo Jesús de Nazareth. Nietzsche no siente ninguna animadversión por Jesús: le considera un «santo anarquista» que predicó sin resentimiento su doctrina de debilidad *asumida*, de dolor aceptado, de renuncia santificada. Fue un débil lúcido y, como tal, se dio cuenta de que lo mejor que un débil puede hacer en este mundo es acatar sus inevitables sufrimientos, renunciar a todo, puesto que es incapaz de conquistar o conservar nada, y dejarse extinguir suavemente entre cánticos edificantes e incienso. Por supuesto que toda la metafísica de los dos mundos y la doctrina moral de resentimiento y condena del fuerte, así como los dogmas fantasmagóricos y la jerarquía sacerdotal-inquisitorial que se ampara tras ellos, todo esto, poco tiene que ver con lo predicado por Jesús y aún es más: es lo que le llevó a la Cruz:

> El cristianismo es aún posible en todo momento… No está ligado a ninguno de los dogmas impúdicos que se han engalanado con su nombre; no tiene necesidad ni de la doctrina de un Dios personal, ni de la del pecado, ni de la inmortalidad, ni de la redención, ni de la fe; puede prescindir en absoluto de la metafísica, y todavía más del ascetismo y de una *ciencia natural cristiana*… El que hoy dijera «Yo no quiero ser soldado», «yo no me ocupo de los tribunales», «yo no reclamo el auxilio de la policía», «yo no quiero hacer nada que perturbe mi paz interior; y si debo sufrir por esto, nada conservará mi paz mejor que el sufrimiento»… ése sería cristiano (VP).

El ataque de la Ilustración va fundamentalmente dirigido contra los dogmas teológicos de la Iglesia, su oscurantismo y su poder temporal, pero respeta todo lo esencial del dualismo cristiano, de su exaltación de la debilidad y de su resentimiento. Lo que la Ilustración derribó ya no merece seguir siendo atacado: «Todo ese absurdo residuo de fábula cristiana, esas telas de araña de conceptos, esa teología apenas nos importan; aunque fuesen mil veces más absurdas no levantaríamos ni el dedo meñique para derribarlas. Pero lo que combatimos es ese ideal…» (VP). Ese ideal es la exaltación de la debilidad y la enfermedad junto con la denigración de la fuerza y la salud, la glorificación de los sentimientos gregarios, el reparto del mundo en un más allá glorioso e inmaterial y un más acá triste, sucio y material. Ese ideal es la represión de los instintos superiores, de las pasiones más altas y de la concupiscencia más audaz para entronizar el fracaso del

hombre y su miseria: por esto y no por otra cosa es el cristianismo «el veneno más mortal para la humanidad» (AC). Éste es el fundamento del ataque de Nietzsche en uno de sus primeros escritos al cristianismo mundanizado de D. F. Strauss, que había escrito una desmitologizadora *Vida de Cristo* para luego predicar lo que Nietzsche llamó su «evangelio de cervecería», una especie de biempensante apología de los valores pequeñoburgueses, filisteos, acomodaticios, gregarios y blandamente ilustrados de un «progresista» que se contenta con vivir cómodamente al día sin inquisición ni dogmas gravosos, pero también sin intentar llevar hasta sus lógicas consecuencias la disolución del cristianismo y su jerarquía de valores. Frente a estos «eruditos» y «científicos», Nietzsche llega incluso a reivindicar la figura de Cristo: «Ironía contra aquellos que creen hoy superado el cristianismo por las modernas ciencias naturales. Los valores cristianos no han sido superados nunca por dichas ciencias. *Cristo Crucificado* es el símbolo más sublime, aún hoy» (VP). La verdadera transvaloración de los valores ni siquiera se ha intentado todavía, contentándose los críticos con una humanización hasta sus modestas proporciones históricas de la figura de Jesús y una denuncia de la mixtificación teológica y las pretensiones de poder secular de la Iglesia establecida en su nombre. Hay que ir todavía mucho más lejos, aunque Nietzsche no niega la importancia de lo conseguido ni, sobre todo, el *adiestramiento espiritual* que ha supuesto conseguirlo y que prepara a los mejores intelectos para las más altas metas:

> El combate contra Platón o, para hablar en términos más comprensibles y accesibles al «pueblo», el combate contra la opresión milenaria de la Iglesia cristiana –pues el cristianismo es un platonismo para el «pueblo»– ha producido en Europa una magnífica tensión del espíritu, como nunca se había visto todavía sobre la tierra; con un arco tan exigentemente tenso se pueden ahora apuntar los blancos más distantes (BM).

De nuevo aparece la figura de Platón mezclada con la mixtificación cristiana; esto nos puede dar la clave de por qué las últimas consecuencias de la muerte de Dios se nos siguen escapando. En realidad, lo más hondo de aquello a que atacamos cuando nos proponemos demoler el monoteísmo no pertenece al cristianismo *sino que es mucho más antiguo*: es algo que entró a formar parte del cristianismo como ingrediente, pero que apareció en la tierra varios siglos antes de éste. Tendremos que remontarnos a Platón o, mejor aún, a Sócrates para localizar este fenómeno. Sócrates, para Nietzsche, es una figura antigriega por excelencia, un decadente que aparece en la época trágica de Grecia cuando el sereno fulgor de los olímpicos comienza a ser incapaz de ocultar los caóticos y dolorosos ramalazos de la sabiduría de Silenio: «Lo mejor, oh rey, sería no haber nacido; después de eso, lo mejor es morir pronto…» (NT). Sócrates es el *inventor de la conciencia*, es decir, él invierte el papel desempeñado habitualmente por ésta y le da una posición preeminente en la guía de la vida humana:

> Mientras que en todos los individuos productivos el instinto es precisamente fuerza de afirmación y de creación, y la conciencia facultad de crítica y de negación, en Sócrates es el instinto el que se hace crítico y la conciencia creadora, ¡es una verdadera monstruosidad *per defectum*! (NT).

Esta preeminencia de la conciencia, este papel *activo* de la negación, mientras que el afirmativo instinto vital se pervierte en duda y crítica, trae consigo diversas consecuencias trascendentales: valoración del concepto –luego «idea» en Platón– como verdad de la cosa; exaltación de la verdad como lo más preciado; ascenso del lenguaje, la controversia, la gramática y sus valores comunicacionales –es decir, gregarios– por encima de la nobleza, los instintos o la fuerza: Calicles es condenado por primera vez…; tendencia al igualitarismo, a unificar lo disperso, a reunir las experiencias contradictorias o diferentes en una sola, a la dialéctica… Todos estos rasgos quedaron hipostasiados y articulados definitivamente en el pensamiento de Platón que positivizó la negación socrática, estableciendo los dos mundos contrapuestos, el reino de las Ideas, la ecuación «razón = virtud = felicidad» (OI), la desconfianza frente a las pasiones y ante la concupiscencia, el conocimiento verdadero –ciencia–, desinteresado y objetivo, frente al conocimiento interesado y ambicioso –opinión– de los sofistas, etcétera. Todos estos dogmas platónico-socráticos serán recogidos por el inventor del cristianismo como Iglesia, san Pablo, que los amalgamará con sus específicos elementos judaicos de resentimiento, pecado, etcétera. Este componente platónico del monoteísmo es lo que la Ilustración no ha tocado siquiera en su crítica a la vieja Iglesia, es más: lo ha exaltado como la base misma de la ilustración, la Razón Lógica y Estatal que en Hegel alcanzó su expresión sistemática.

La reacción antiplatónica de Nietzsche –o mejor, su *ataque* al platonismo– llega hasta el fondo de la cuestión monoteísta porque es *una lucha metafísica contra la metafísica monoteísta occidental*. Nietzsche aspira a construir una metafísica pagana, politeísta, frente a la culminación monoteísta de la metafísica platónica realizada en el sistema hegeliano. Heidegger vio bien la apuesta metafísica que estaba en juego en el pensamiento nietzscheano, pero se equivoca –aún peor, falsea radicalmente a Nietzsche– al empeñarse en *ontologizar* su pensamiento como un último avatar crítico de la metafísica occidental. Nietzsche no responde a las preguntas tradicionales de la metafísica occidental, sino que denuncia esas preguntas mismas como síntomas de un monoteísmo de base, que en Heidegger es, por ejemplo, perfectamente visible. Se ha definido tradicionalmente a la metafísica como *aquel pensar que determina al ente en su ser* (E. Fink). Esta determinación se articula en sucesivas preguntas que inquieren por el ente en cuanto tal, por la estructura del ente, por el ente supremo y por la verdad en que tal ente se desvela. A través de los siglos, estas cuestiones han contrapuesto el ser y la nada, el ser y el devenir, el ser y la apariencia, el ser y el pensar, relacionando estos binomios entre sí y unos con otros por vía dialéctica, es decir, integradora y superadora de contradicciones. Cuatro trascendentales dominan la metafísica desde Platón hasta Hegel: *ens, unum, bonum, verum* o el ente como lo que es, como uno, como bueno y

como verdadero. Ahora bien, me parece fundamentalmente engañoso suponer que Nietzsche respondió *en cierto modo* a estas preguntas, como asegura Fink tras la traza de Heidegger: por ejemplo, que la voluntad de poder es su respuesta a la entidad del ente o que la doctrina del eterno retorno responde al tema del movimiento del ente. Esto es dar por supuesto el fracaso de Nietzsche, es decir, decretar que no pensó de otra manera porque no se puede pensar de otra manera y que no alcanzó algo distinto del monoteísmo sino sólo una forma distinta de monoteísmo. Y esto se da por supuesto, precisamente porque se renuncia a la *finura diferencial* que Nietzsche opuso al reduccionismo igualitarista que todo lo equilibra en último término. Para Nietzsche, intentar determinar al ente en su ser supone conceder una *inteligibilidad de base* a lo que hay, una *transparencia efectiva y objetiva* al lenguaje en el que y por razón del cual planteamos las preguntas metafísicas, una *estabilidad mínima* y una *accesibilidad intersubjetiva* de lo dado, una final *comunidad de intereses* entre los metafísicos, más allá de sus condiciones inconscientes particulares y de su posición histórica. ¡Pero conceder todo esto supone admitir necesariamente el monoteísmo, acatar su irremediabilidad teórica y ética! El monoteísmo no es un descubrimiento al que llega la Razón, el Pensar, sino el despliegue de la Razón misma en su ser tal cual es, como bien vio Hegel en la «Gran Lógica». Cuando la Razón echa a andar, siempre llega al mismo sitio. Por ello no es de extrañar el consenso de fondo de todos los metafísicos, ni tampoco que, *desde su perspectiva*, todo discurso, diga lo que diga, concuerde finalmente con los planteamientos metafísicos. El terrible reto de la muerte de Dios es el intento de razonar contra la Razón, de quebrar el Círculo Lógico, de *alcanzar un pensamiento que no sea producción de Ideas*. Este combate se sitúa en un plano metafísico, pero más radicalmente metafísico que el tradicional, en un plano finalmente *trágico*. Con lo trágico llega lo afirmativo y lo plural y se reinvierte tal como en un principio la relación instintosconciencia que Sócrates trastocó. Ésta es la respuesta que da Nietzsche a toda ontología: «Parménides dijo: “No se piensa lo que no es”. Nosotros estamos en el otro extremo y decimos: “Lo que puede ser pensado tiene que ser con seguridad una ficción”» (VP).

La ficción de la metafísica monoteísta se apoya ante todo en *el lenguaje*. En realidad, toda la metafísica occidental no es sino *un comentario gramatical*:

> Nada posee tan ingenua fuerza de persuasión como el error del ser; tal como fue, por ejemplo, formulado por los eleáticos; tiene en su favor cada palabra, cada período que pronunciamos. Los mismos adversarios de los eleáticos sucumbieron a la seducción de su concepto del ser; Demócrito, entre otros, cuando encontró su átomo… La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Yo creo que no nos vamos a desembarazar de Dios porque creemos aún en la gramática… (OI).

No sólo es que el lenguaje finge una inequívoca transparencia que nos hace caminar sobre él como sobre una capa de hielo demasiado delgada que se quiebra cuando más falta nos hace su sustento, no sólo es que sea un instrumento extraordinariamente tosco y

equívoco a la hora de utilizarlo para desentrañar nuestros problemas ontológicos, sino que *fabrica* esos problemas, inventa las cosas, su perennidad, su sustancialidad, su «existencia», recorta en el fluido magma de los acontecimientos lonjas anquilosadas sobre cuya entidad necesariamente divaga con delirante entusiasmo…

> En otro tiempo se tomaba la variación, el cambio, el devenir en general, como una prueba de la apariencia, como indicio de que allí debía haber algo que inducía a error. Hoy, por el contrario, vemos exactamente tan lejos como el prejuicio de la razón nos obliga, la unidad, la identidad, la duración, la sustancia, la causa, la materialidad, el ser, y en cierto modo nos inserta en el error, nos hace necesario el error; porque, a base de una verificación rigurosa, estamos en nuestro interior seguros de que aquí está el error. En este punto, las cosas no marchan de otro modo que como los movimientos de las grandes constelaciones; en éstas, el error tiene como abogado constante nuestros ojos; en las demás cosas tiene por abogado nuestro lenguaje. El lenguaje, por su origen, pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología; caemos en un grosero fetichismo cuando adquirimos conciencia de las premisas fundamentales de la metafísica del lenguaje, o sea, de la razón. El lenguaje ve por todas partes, en sus orígenes, agentes y acciones; cree que la voluntad es en general una causa; cree en el yo, en el yo como un ser, en el yo como sustancia y proyecta, sobre todas las cosas, la creencia en el yo sustancial; crea con esto la noción de «cosa»… El ser es pensado e introducido en las cosas como causa, es *supuesto*; de la concepción del yo se sigue precisamente como deducción el concepto del *ser*. Al principio aparece aquel grande y profundo error de creer que la voluntad es una cosa que obra, que la voluntad es una *facultad*… Hoy sabemos que es simplemente una palabra (OI).

Todo intento por conocer, sobre todo si lo que se intenta conocer es algo más complejo e incluso peligroso que el juego de verdades establecidas, tropieza necesariamente con las palabras:

> Siempre que los hombres de las primeras edades colocaban una palabra creían haber realizado un descubrimiento, creían haber resuelto el problema; y lo que habían hecho era dificultar la solución. Ahora, para conseguir el conocimiento, hay que tropezar constantemente con palabras que se han hecho eternas y duras como la piedra, tanto que es más fácil romperse una pierna que romper una palabra (A).

La más perniciosa de las ilusiones que fomenta el lenguaje es la ilusión ontológica por excelencia, la de *la identidad*; en el plano objetivo, la identidad produce cosas estables, únicas, distintas y en el plano subjetivo produce un yo cosificado y perenne que tiene las mismas características. En realidad, el concepto de yo precede al de cosa y le sirve de modelo:

> Necesitamos «unidades» para poder calcular: esto no es razón para suponer que semejantes unidades existan. Hemos tomado nuestro concepto de unidad de nuestro «yo» –nuestro más antiguo artículo de fe. Si nos tuviésemos a nosotros mismos por unidades, nunca habríamos formado el concepto de «cosa» (VP).

Volvamos a Sócrates. Fue él quien promocionó la conciencia a un rango creador, sacándola de su papel crítico, reactivo y negativo. Lógicamente, ese ascenso de la conciencia se vio acompañado por un correlativo énfasis en el lenguaje, la discusión, las triquiñuelas verbales. Ciertamente sembró de dudas los discursos ingenuamente claros de sus oponentes, pero sólo para *autonomizar* máximamente los universales lingüísticos,

para absolutizar el poderío de las palabras y limpiarlas de adherencias «interesadas», es decir, instintivas. Cuando un sofista buscaba el discurso más «fuerte» lo que pretendía era aumentar su fuerza, conseguir el poder o lo que en dicho momento ambicionase. Pero Sócrates promocionó el poder del *lenguaje en sí*, plegó a sus adversarios a la fuerza misma de las Ideas, de las palabras establecidas en su empíreo y sus sutiles mecanismos. Platón y, más tarde, Hegel dieron forma definitiva a este Sistema Lógico-Verbal, que no es más que el rostro de la *gregarización coactiva* del hombre, el predominio de la conciencia-negación-muerte sobre los instintos-afirmación-vida. *La conciencia necesita del lenguaje porque es la faceta gregaria de nuestra intimidad*: nada tiene de valor y por eso busca constantemente comunicarse o, mejor, nada hay para ello de auténtico valor salvo lo comunicable. Pero

> no nos estimamos bastante cuando nos comunicamos. Las vicisitudes que atravesamos no son parlanchinas. No podrían comunicarse aunque quisieran. Porque les falta la palabra. Nosotros estamos ya fuera de las cosas para las cuales tenemos palabra. En todo discurso hay un grano de desprecio. Parece que el lenguaje se ha inventado sólo para las cosas mediocres, medias, comunicables. Con el lenguaje, el que habla se vulgariza ya. Esto forma parte de una moral para sordomudos y demás filósofos (OI).

Apoyada en el mito de la identidad personal, del «yo» o «alma» en que se basan la responsabilidad e identidad imprescindibles al funcionamiento del rebaño, la conciencia desvirtúa constantemente los impulsos que recibe desde la amplia zona inconsciente de la intimidad. Abrevia y resume los signos recibidos, los agrupa arbitrariamente, unifica lo complejo, inventa causas y correlaciones, lo hace todo inteligible, comunicable, por tanto tolerable por los otros y por ese «otro» que sustenta permanentemente el diálogo *reflexivo* de la conciencia. En realidad «no hay individuo, no hay especie, no hay identidad sino sólo alzas y bajadas de intensidad» (VP). Pero admitir esto nos condenaría al silencio y por ende a la soledad: silencio incluso interior, soledad hasta de nosotros mismos como compañeros… Pierre Klossowski comenta así esta posición nietzscheana: *«No somos más que una sucesión de* estados discontinuos *por referencia al* código de signos cotidianos*, y sobre la cual* la fijeza del lenguaje *nos engaña: mientras dependamos de este código concebimos nuestra continuidad, aunque sólo vivimos como discontinuos: pero estos estados discontinuos no conciernen más que nuestra forma de usar o de no usar la fijeza del lenguaje: ser* consciente *es usar de ella. Pero ¿de qué forma podemos hacer para saber lo que somos cuando nos callamos?»*. La conciencia nos inventa una identidad única, estable, pública y más o menos «espiritual». Una identidad que procura olvidar lo más posible la apoyatura *corporal* sobre la que se encarama, precisamente porque el «cuerpo» –que en tanto palabra cosificadora y unificadora es tan engañoso como el «yo» o el «alma»– es la permanente representación de *la pluralidad silenciosa y pasional* que nos constituye; el cuerpo es lo que desmiente las palabras –ese de «cuerpo» ante todo–, no sólo yendo más allá de ellas, sino *provocándolas*, en el doble sentido de darles su origen –nunca «desinteresado»– y de

excitarlas belicosamente. Mucho hay en todo esto que preludia cosas que para nosotros tienen ya inevitablemente el rostro del psicoanálisis freudiano y aún podríamos citar declaraciones más explícitas de Nietzsche sobre lo inconsciente.[1] Pero en cuanto profeta del silencio pasional del cuerpo reprimido por la parlanchina conciencia, Nietzsche va mucho más allá; por decirlo todo, nos previene contra *la explicitación verbal* de lo inconsciente, contra la introducción subrepticia de la conciencia y su organización gramatical allí mismo en lo definido por su ausencia, contra *la dialéctica del ello*:

> En lo que respecta a la superstición de los lógicos, no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que esos supersticiosos confiesan a disgusto; a saber, que un pensamiento viene cuando *él* quiere y no cuando *yo* quiero; de modo que es un *falseamiento* de la realidad efectiva decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso». Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una «certeza inmediata». En definitiva, decir «ello piensa» es ya decir demasiado; ya ese «ello» contiene una *interpretación* del proceso y no forma parte del mismo. Se razona aquí según la rutina gramatical que dice «pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúa, en consecuencia…». Más o menos de acuerdo con idéntico esquema buscaba el viejo atomismo, además de la «fuerza» que actúa, aquel pedacito de materia en que la fuerza reside, desde la que actúa, el átomo; cabezas más rigurosas aprendieron a pasarse sin ese «residuo terrestre», y acaso también algún día se habituará la gente, los lógicos también, a pasarse sin aquel pequeño «ello» (a que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honrado y viejo yo) (BM).

Falsificaciones del lenguaje, ilusión reactiva de la conciencia: *errores* del conocimiento. Todas las grandes verdades de la metafísica –y también, no lo olvidemos, todas las grandes «verdades» de la ciencia empírico-matemática– se disuelven en abusos gramaticales, la noción misma de Verdad –«adecuación del intelecto y la cosa»– falla por su base cuando se descubre que tanto el intelecto como la cosa son arbitrarias unidades mutiladas *manu militari* de su complejidad, ficciones lingüísticas fruto del puro *pánico a lo inexpresable* y a la amenaza que lo inexpresable hace pesar sobre el rebaño humano. La Verdad es la mentira por antonomasia de esa «vieja hembra engañosa», la Razón. «Yo soy la Verdad», dijo el Dios que acaba de morir asesinado; muerto Él, no cabe más que vivir entre errores, falsedades, apariencias… El escepticismo total, el silencio absoluto, la muerte de la teoría y la expresión: ¿será posible que ésta sea la única ganancia de quien no sabe sustituir al viejo Dios por su versión laica de la Razón Sistemática? ¿Acaba aquí el espléndido y orgulloso ímpetu ilustrado, el *sapere aude*, los afanes de un conocimiento autónomo y riguroso, sin dogmatismos ni inquisición? ¡Qué razón tenía el insensato cuando hablaba de las tinieblas a mediodía y del frío estelar que cala los huesos de quien ya se ha dado cuenta de lo que la muerte de Dios supone!… ¿No queda, pues, en el mejor de los casos más posibilidad que una inacabable labor crítica, una *denuncia* de todo conocimiento como falsedad o error, un reducir toda verdad eterna a simple apariencia? Es decir: ¿no cabe ya más que una postura intelectual *reactiva*, nunca *activa*? Veamos si podemos liberarnos *agravando* un poco más todavía nuestros males: «Hemos abolido el "mundoverdad": ¿qué mundo nos ha quedado?

¿Quizá el mundo de las apariencias?… Desde luego que no. ¡Con el mundo-verdad hemos suprimido también el mundo de las apariencias!» (OI). Y Nietzsche añade, triunfal: «Mediodía; instante de la sombra más corta; fin de un larguísimo error; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATUSTRA» (OI). Efectivamente, éste es el momento en que podemos empezar a utilizar realmente la muerte de Dios *a nuestro favor*, sin necesidad de conservar todos los viejos contenidos en un sistema neoteológico monoteísta omnicomprensivo ni cegarnos temerosamente ante la magnitud de las ruinas que nuestro ímpetu destructivo acumula. Es el momento de abrirnos a una nueva concepción de la verdad y la mentira, del error y el acierto, a una concepción de *la verdad y la mentira en sentido extramoral*.

> La falsedad de un juicio no es ya para nosotros una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece a la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados a afirmar por principio que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado idéntico-a-sí-mismo, si no faltase permanentemente el mundo mediante el número, que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal (BM).

Pero ¿no hará aquí Nietzsche la misma trampa que Descartes hizo con su duda metódica, acatando de nuevo todo lo que había demolido bajo la coartada de signo gregario de que es condición de la vida y de que conserva la especie? ¿No cae aquí en un escepticismo finalmente acomodaticio? Pues él mismo titula «último escepticismo» al aforismo en que dice: «¿Cuáles son, en último análisis, las verdades del hombre? Sus errores *irrefutables*» (GC). ¿Se acata, finalmente, la *mentira vital* que es la verdad porque su refutación supondría la desaparición de la especie humana? Desde luego que *sí*, pero, sin embargo, ya nada vuelve a ser como antes en el plano teórico. En primer término, porque se pone a la verdad al servicio de la vida y no a la vida al servicio de la verdad: porque se asume explícitamente que *lo que es verdad es verdad porque nos interesa*, luego se desenmascara todo intento de esgrimir una verdad desinteresada contra nuestros intereses, nuestras pasiones, nuestros instintos. En segundo lugar, nos devuelve *el control de la verdad*, la posibilidad de experimentar con ella, de jugar, de crearla, nos libera de tener que soportarla funcionando a nuestras expensas y por su propio automatismo, sin posible modificación por nuestra parte. Antes era el hombre quien debía doblegarse, hacerse piadoso, virtuoso, ante la Verdad; ahora, debe ser la verdad quien se adecue a nuestra piedad y nuestra virtud. Por último, brinda un criterio *fundamentalmente no gregario* de verdad: «El criterio de verdad está en el aumento del sentimiento de fuerza» (VP) y, si bien como individuos puede interesarnos en un determinado momento conservar la especie, se nos revela que tanto «individuo» como

«especie» son ficciones útiles al servicio de la pasión y que bien pudiera ser que nuestro interés como individuos se determinase un día *contra* la especie… Precisamente, lo que más puede debilitar y esclavizar al hombre es también su mayor fuerza, siempre que no se deje esclavizar por la aparente «autonomía» y «necesidad» de sus instrumentos:

> Nuestra lógica, nuestro sentido del tiempo y del espacio son poderosas capacidades de abreviatura, cuyo fin es el mando. Un concepto es una invención a la que nada corresponde exactamente, pero a la que muchas cosas se parecen. La proposición «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí» supone la existencia de cosas y la de la igualdad; pues bien, ni la una ni las otras existen. Sin embargo, este mundo inventado de nociones y números fijos permite al hombre apoderarse de una cantidad inmensa de hechos, condensados en signos, e integrarlos en su memoria. El sistema de signos, precisamente porque aleja de los hechos aislados, constituye su superioridad. Reducir a signos sus numerosas experiencias, aumentar de tal suerte su capacidad de comprensión de las cosas, en esto precisamente reside su fuerza suprema. La «espiritualidad»-capacidad de ser el dueño de una cantidad extraordinaria de hechos reducidos al valor de signos. *Este mundo del espíritu, este mundo de los signos no es más que apariencia e ilusión* (VP).

Mundo de ilusión y falsedad, de mentira vital, pero también mundo de fuerza y poder, de las más audaces experiencias, de *creación*. Sin embargo, el individuo creador, el que se ha dado cuenta de que la verdad es sólo un error irrefutable, útil para determinado tipo de vida, tropezará con las verdades de la especie, gregarias, inmutables, aniquiladoras de la *distinción*, en los dos sentidos de la palabra: lo distinto y lo selecto. Estas verdades de la especie se pretenden Verdad en el sentido fuerte, autónomas, desinteresadas y necesarias: pretenden ser Verdad Divina porque esto es *útil* para su funcionamiento, porque la revelación de la muerte de Dios no puede ser gregariamente asimilada. Antes era la Iglesia y la metafísica las que garantizaban la inatacable eternidad y universalidad de las verdades de la especie; tras la muerte de Dios y la Ilustración, este papel lo desempeña la *ciencia*.

> En el fondo, la ciencia quiere establecer la forma en que el *ser humano –no* el individuo– siente respecto a todas las cosas y a sí mismo, luego intenta *eliminar* la idiosincrasia de seres aislados y de grupos, y establecer así la relación *persistente*. No es la verdad, sino el ser humano lo que así resulta conocido, en todas las épocas y donde quiera que exista. Es decir, que se construye un fantasma, todos contribuyen a ello sin cesar, a fin de encontrar aquello sobre lo que *es preciso que sea unánime*, porque eso pertenece a la esencia del hombre. Haciendo esto se advertía que numerosas cosas no eran esenciales, como se había creído durante largo tiempo, y que, por el hecho de establecer lo esencial, nada se probaba en cuanto a la realidad a no ser que la *existencia del ser humano hasta entonces* no había dependido más que de la creencia en esa «realidad» (tal como el cuerpo, la duración, la sustancia, etc.). *Así, la ciencia no hace más que proseguir el proceso que ha constituido la esencia de la especie, el cual tiende a convertir en endémica la creencia en ciertas cosas y a eliminar al incrédulo para dejarle perecer*. La *analogía* adquirida de la sensibilidad (en cuanto al espacio, al sentimiento del tiempo, de lo que es grande y pequeño) se ha convertido en una condición de existencia de la especie, pero no tiene nada que ver con la verdad. El «insensato», el «cerebro trastornado», la idiosincrasia no prueban la no-verdad de una representación, sino su anomalía; ésta no permite *vivir* a la masa. Es igualmente el instinto de la masa lo que reina en el dominio del conocimiento; la masa quiere sin cesar conocer mejor sus propias condiciones de existencia, a fin de vivir más y más tiempo. La uniformidad de sentimiento, antes buscada por la sociedad, por la religión, es ahora la ciencia la que la busca: el *gusto normal* por todas las cosas ha sido establecido; el conocimiento, que reposa sobre la creencia en la persistencia, se encuentra al servicio de las *formas más groseras* de la persistencia (masa,

pueblo, humanidad) y tiende a eliminar y a matar las formas más sutiles, el gusto idiosincrásico –trabaja contra la *individualización*, contra el gusto que no es condición de existencia más que para *uno solo*–. La especie es el error más grosero, el individuo el error más sutil, el que viene *más tarde*. El individuo *combate* por su existencia propia, por su gusto nuevo, por su posición relativamente *única* respecto a todas las cosas –tiene esa posición por mejor que el gusto general, que desprecia–. Quiere *dominar*. Pero entonces descubre que él mismo es también algo que cambia, que su gusto es cambiante; su sutileza le lleva a desvelar el secreto de que no hay individuo, de que en cada instante es otro que en el instante siguiente y de que sus condiciones de existencia son las de innumerables individuos: el *instante infinitesimal* es la realidad, la verdad superior, una imagen-relámpago surgida del eterno fluir. Así aprende que todo conocimiento que *goza* de conocer reposa sobre el grosero error de la especie, sobre los errores más sutiles del individuo, sobre el más sutil de todos los errores, el del instante creador (VP).

Esta evidencia del papel aleatorio de la verdad, del *perspectivismo vital* que rige todo conocimiento puede resultar aniquilador para quien, necesitando por un lado las mentiras establecidas como verdades por la especie, las necesita saber verdades, no puede admitirlas como ficciones útiles. Necesita algo *impersonal, desapasionado*, en lo que reposar, sea Dios o la ciencia, y lo precisa así justamente porque se siente incapaz de crear sus propias verdades, porque desde su lúcida debilidad sabe que de la muerte de Dios *él no puede sacar nada*. Se siente *estafado*, burlado por aquello mismo que le mantiene vivo, y buscará refugio en la especialización que «no quiere saber nada» de las condiciones en que actúa, en la adopción ciega de algún mediocre dogma gregario o en el suicidio. Pero quizá se refugie en la filosofía y divague sobre la amplitud y calidad de su desengaño. Éste es el caso del *nihilista*, de quien incapaz de querer lo que los otros quieren para subsistir, incapaz de querer por su propia cuenta e incapaz de dejar de querer, *querrá la nada*, cultivará una voluntad de nada, al no poder aniquilar su voluntad. Éstas son las víctimas de la muerte de Dios, los auténticos huérfanos que el más grande asesinato de la historia ha dejado. No hace falta decir que la mayoría de los hombres lúcidos, de los espíritus superiores que han entendido el desgarrado mensaje del insensato han caído en el nihilismo; y entre ellos hay muchos líderes populares, conductores de pueblos que poco a poco van haciendo el nihilismo de dominio público, van extendiendo esta consecuencia de la muerte de Dios hasta que el instinto de muerte y aniquilación alcance a países enteros. Analicemos más de cerca la posición nihilista:

El filósofo nihilista está convencido de que todo acontecimiento no viene a nada y está desprovisto de sentido; y que *no debería no venir a nada ni carecer de sentido*. Pero ¿de dónde viene ese «*no debería*»? ¿De dónde *se sacaría ese «sentido», esa medida*? –El nihilista entiende, en el fondo, que la mirada sobre semejante ser opaco, inútil, suscita la *insatisfacción* del filósofo, de forma desoladora y desesperante. Este género de comprensión repugna a nuestra sensibilidad más sutil, en tanto que somos filósofos. De aquí viene esta absurda evaluación: *haría falta que el carácter de la existencia* complaciese al filósofo, si ésta quiere ser sancionada… (VP).

Efectivamente, el mundo no da nada *por sí mismo*, ni hay un juego de verdades y valores eternos y universalmente válidos –Dios– que colorean de por sí la existencia, aminoran sus horrores y la hacen *atractiva* a ojos del observador. El hombre

desengañado, el nihilista, se convierte en el fiscal del mundo, en un acusador de todo lo real por no haber mantenido sus viejas promesas, por no haber *defendido mejor* sus valores y la divinidad en que se apoyaban… Pero

> ¿acaso la mentira no será algo divino? ¿Acaso el valor de todas las cosas no consistirá en que son falsas?… ¿Acaso la desesperación no será más que la consecuencia de una creencia en *la divinidad de la verdad*?… ¿Acaso la *mentira* y la *falsificación* (convertir en falso), la introducción de un sentido, no son precisamente un valor, un sentido, una meta?… ¿Acaso no se debería creer en Dios, no porque no es verdadero, sino *porque es falso*?… (VP).

El optimismo y el pesimismo son fruto de una misma creencia en el valor de la Verdad Divina, de la que hay o de la que debería haber y no hay. En ambos casos, se es incapaz de *utilizar creadoramente la mentira y la falsificación*, es decir, no se logra introducir un sentido y un valor en lo que no lo tiene, en aquello cuyo valor acaba de ser destruido. En el fondo, pesimistas y optimistas, nihilistas y creyentes, todos son teólogos monoteístas, girando con adoración o nostalgia desesperada en torno al único centro de Verdad, Valor y Sentido.

> ¡Abajo esos motivos de optimismo y de pesimismo, usados hasta la náusea! Pues el motivo para emplearlos falta más y más cada día: ya no son absolutamente necesarios hoy más que a los charlatanes. Pues, en fin, ¿por qué razón imaginable alguien iría hoy a pretenderse optimista si no tuviese que defender a un Dios que *debe* haber creado el mejor de los mundos desde el punto que Él mismo es el Dios y la Perfección? Y ¿qué pensador necesita todavía la hipótesis de un Dios? Pero no hay ningún motivo para pasar a una profesión de fe pesimista si no se tiene interés en contrariar violentamente a los abogados de Dios, teólogos y filósofos teologizantes, y en oponerles con fuerza la tesis contraria, diciendo que el mal gobierna, que el displacer prevalece sobre el placer, que el mundo es un artificio fallido, la manifestación de un perverso querer-vivir. Pero ¿quién se preocupa hoy de los teólogos, fuera de los teólogos mismos? (HDH).

La muerte de Dios es también el fin del pesimismo, junto con el del optimismo, pues ambos son fruto de una misma concepción teológica de la verdad.

Frente a la agonía nihilista producida por la muerte de Dios y frente a los esfuerzos «objetivos» de la ciencia por reconstruir las verdades de la especie de un modo autónomo y no contaminado por el juego «falsificador» de los valores, otros logran en cambio aprovechar la crisis de lo divino y lo verdadero como fuente de exaltación y de renovada fuerza.

> Nosotros, filósofos, nosotros, «espíritus libres», al oír la noticia de que el «viejo Dios ha muerto», nos sentimos como tocados por los rayos de una nueva aurora: nuestro *corazón*, ante esta noticia, desborda de agradecimiento, de asombro, de presentimiento, de espera –ya tenemos el *horizonte* despejado de nuevo, aunque no esté absolutamente claro ni por asomo, ya tenemos nuestros barcos libres para reemprender su travesía, para reemprender su travesía a todo riesgo, *ya está permitida de nuevo toda audacia del conocimiento*, y el mar, nuestro mar, ya lo tenemos de nuevo *abierto*, quizá nunca hubo un «mar» tan «abierto» (A).

¿Quiénes son estos filósofos, estos espíritus libres que así se aprestan a partir a todo riesgo por el inabarcable mar? Los filósofos-creadores, los *filósofos-artistas*. Son los filósofos de la *gaya ciencia*, de la ciencia alegre y trágica que ha descubierto *de qué depende* la verdad de la verdad y ha decidido utilizar experimentalmente, artísticamente, la falsedad y la mentira para lograr el más inconcebible aumento de fuerza. Son los primeros filósofos del nuevo politeísmo, los voceros del retorno de los dioses muchos y de las máscaras, fiestas y músicas que acompañaban al paganismo. Su instrumento es *el arte*, «el gran estimulante de la vida», que sabe convertir la apariencia en esencia, la forma en fondo («Se es artista cuando lo que los no-artistas designan como *forma* es sentido como *contenido*, como la "cosa misma"» (VP), y logra que se acepte la falsedad como la verdad más honda y más potente, más jubilosa también.[2] Y ésta es la divisa de la *gaya ciencia*: «Ver la ciencia bajo la óptica del artista y el arte bajo la óptica de la vida» (NT). Son los creadores de valores nuevos, los introductores de sentido en lo que carecía de él, pero también y radicalmente los más destructores, los demoledores implacables, *los más feroces nihilistas*, porque son los nihilistas que aniquilan realmente:

> El nihilismo no es tan sólo una forma de considerar el «¡para nada!» ni el pensamiento de que todas las cosas merecen ser demolidas: también se pone manos a la obra, se derriba de arriba abajo… Esto es algo *ilógico*, si se quiere: pero el nihilista no cree en la necesidad de ser lógico… Éste es el estado de voluntades y espíritus fuertes: y para tales espíritus no es posible atenerse al «no» de juicio: el no de la acción procede de su naturaleza. La aniquilación por el juicio es secundada por la aniquilación por la mano (VP).

Son los nihilistas más terribles porque *crean nihilismo*, esparcen nihilismo a su alrededor entre quienes no pueden vivir sin los viejos valores ni crear otros, pero ellos en sí mismos están *más allá* del puro nihilismo. Frente a los «descubridores» científicos, ellos son *inventores*: a fin de cuentas, para descubrir hay que creer en la objetividad e independencia de la cosa, pero ellos actúan con la «hipótesis de que sólo hay sujetos, de que el "objeto" es sólo una especie de acción de un sujeto sobre otro…» (VP). De todas formas, ambas tareas son preciosas y de algún modo complementarias, siempre que puedan ser vistas en su verdadera condición:

> En último término, el hombre no encuentra en las cosas sino lo que él mismo ha puesto en ellas; este volver a encontrar se llama ciencia, introducir se llama arte, religión, amor, orgullo. En ambas cosas, aunque fueran juegos de niños, se debería continuar con buen ánimo, los unos para volver a encontrar, los otros –¡nosotros!– para introducir (VP).

Pues no sólo se trata de desmitificar, de desengañar a quienes demasiado tiempo han estado sometidos al fantasma divino y sus trascendentales metafísicos, sino también de *remitificar*, de engañar de nuevo pero en el sentido de las más ricas posibilidades de vida, de las más altas, de las más capaces de combatir la rutina gregaria y la muerte. La especie crea sus propias representaciones y las impone, intenta convertirlas en inamovibles y eternas; pero «si estas representaciones nos son *hostiles*, ¿por qué

cedemos a ellas?… ¡*Vengan los hermosos simulacros*! ¡*Seamos los impostores* y los *embellecedores* de la humanidad! –de hecho, esto es lo que un *filósofo* propiamente es–» (VP). Creemos *simulacros*, es decir: puesto que la conciencia condena la diversidad pulsional a la fijeza de una Idea, de una palabra, y trama un mundo de Verdad Única en la que hacer intercambiable, comunicable, patente y sin misterio, lo que es distinto a todo, irrepetible y secreto…, construyamos simulacros, es decir, *artilugios expresivos que sepan que traicionan el impulso de que nacen y que reviertan esta falsedad en favor y auge de la calidad pasional inexpresable cuyo síntoma son*. Por eso, el discurso del filósofo-artista se basará esencialmente en el manejo de la *metáfora*, frente a la organización conceptual del discurso filosófico-teológico-monoteísta tradicional. Los conceptos son representaciones que han olvidado su carácter de representación y que se toman por la verdad de la cosa; nacieron de una experiencia original y única, pero ahora deben servir para experiencias innumerables, forzadamente análogas, en todo caso para sustituir lo diverso por lo uno, lo cambiante por lo estable.

> Mientras que cada metáfora de la intuición es individual y sin igual y, por este hecho, sabe siempre huir de toda denominación, el gran edificio de los conceptos muestra la rígida regularidad de un cementerio romano y exhala en la lógica esa severidad y esa frialdad propias de las matemáticas. Quien se vea impregnado de esa frialdad creerá difícilmente que el concepto, de hueso y octogonal como un dado, e inamovible como éste, no es más que el *residuo de una metáfora*, y que la ilusión de la trasposición artística de una excitación nerviosa en imágenes, si no es la madre, es al menos la abuela de todo concepto (LF).

Por medio de simulacros y metáforas huye el filósofo politeísta del cepo del monoteísmo, reinvierte el predominio de la verdad sobre la vida y utiliza finalmente la gran hazaña del asesinato de Dios en favor de la pluralidad pasional.

Dios ha muerto: el insensato hace oír desesperadamente su mensaje en la plaza ajena y burlona. La Ilustración no logró sacar todas las imperiosas conclusiones científicas, filosóficas, éticas y estéticas de este acontecimiento fundamental. Se conservan, incluso se entronizan los más acendrados y opresivos rostros de Dios: la Razón, la Identidad, la Verdad… Pero la metafísica está amenazada: el más arduo combate ha comenzado, una metafísica será atacada metafísicamente y la conciencia misma quedará al descubierto, latiendo dolorosamente como un nervio herido. El nihilismo será la respuesta reactiva, con vocación de muerte, que acompañará a los vislumbres más agudos del *alcance* de la muerte de Dios. Pero también han de urdirse nuevos simulacros de doctrinas y un nuevo arte filosófico pondrá sus metáforas al servicio de la pasión y de la vida.

> ¡Cuántos dioses son todavía posibles! A mí mismo, en quien el instinto religioso, es decir, formador de dios (teúrgico), se anima a veces a deshora, ¡con qué diferencias se me ha revelado lo divino en cada ocasión!… Tantas cosas singulares han desfilado ante mí, en esos instantes intemporales que parecen caer en la vida desde la Luna, durante los cuales uno ya no sabe su edad –si todavía joven o ya viejo–. Yo no dudaré de la existencia de toda clase de dioses… No faltan los que uno no sabría imaginar sin un cierto alcionismo o una cierta ligereza… Incluso los pies ligeros pueden formar parte de la noción de «Dios»… ¿Es

necesario aclarar que un dios sabe preferentemente mantenerse más allá de todo filisteísmo y de todo lo que es conforme a razón y, entre nosotros sea dicho, más allá del Bien y del Mal? *Tiene la vista libre*, por decirlo con Goethe. Y para invocar en este caso la inapreciable autoridad de Zaratustra: Zaratustra llega hasta confesar que podría creer, en último extremo, en un Dios que supiese *bailar*… Una vez más: ¡cuántos dioses son todavía posibles! (VP).

IV

La voluntad de poder

Como hemos dicho antes, la lucha de Nietzsche contra la metafísica monoteísta va a realizarse con armas también metafísicas, pero politeístas, paganas, es decir: afirmación de la *inmanencia* frente a cualquier tipo de trascendencia, del sentido de la tierra frente al sentido separado de la tierra y superior a ésta (mundo ideal, platonismo); consideración de la verdad como una fábula creída por conveniencia y que por conveniencia ignora su íntima falsedad, lo que aconseja la producción libre de *simulacros*, es decir, de verdaderas doctrinas falsas que combatan y contrarresten las vigentes falsas doctrinas verdaderas; contra los conceptos fijos, esclerotizados, generales y gregarios, que han olvidado su origen metafórico y desgastado la huella de la experiencia irrepetible que les originó, tejer *metáforas* en las que todavía se conserve lo original y único de la intuición que a través de ellas se expresa; desconfianza crítica y activa –demolición a martillazos– de todas aquellas ideas que aspiran a perdurar en lo uno y lo estable, es decir, que no devuelven inmediatamente –revertiéndola por narración, por mito– su libertad *plural y cambiante* al haz pasional de que brotan y al que deben todo su interés, toda su fuerza: «malas las llamo y enemigas del hombre: todas esas doctrinas de lo Uno y lo Pleno y de lo Inmóvil y de lo Saturado y de lo Imperecedero. Todo lo imperecedero no es más que un símbolo. Y los poetas mienten mucho» (Z). Por eso, mucho más que la teoría o el sistema, es preferible el planteamiento de un *enigma* y su adivinación: porque el enigma no encierra, ni ata ni jamás agota aquello que revela y encubre juntamente; el enigma mantiene nítida su deuda con lo que expresa y vela, no pretende *imponerse* en modo alguno a las fuerzas de lo real, ni sustituir el corazón de lo real –su «sentido»– por su propio corazón de imágenes; por último, el enigma no oculta su vinculación directa con los intereses vitales del adivino, pero en lo indirecto de su ayuda se mantiene supremamente indiferente respecto a la particularidad menos noble de cada destino. *En el fondo, todo simulacro tiene como centro un enigma y no es más que el mito fundacional de ese enigma*; y la única forma de desentrañar un enigma es entrar en comunión creadora con las fuerzas innominadas y dispersas que en él se adivinan. Y éste es quizá el más notable punto de diferencia entre el resultado de una teoría metafísica monoteísta y el de un simulacro: lo que deriva de la teoría metafísica es otra teoría, un comentario o refutación de la primera, mientras que lo que el simulacro provoca es un *aumento de fuerza*. En esto reside, como ya vimos, el pleno entendimiento de lo que

supone la muerte de Dios. Pues Dios no es simplemente un objeto de creencia o un concepto metafísico (es inútil insistir: teológico, pues toda metafísica monoteísta no es más que un caso especial de teología), sino el *tono* mismo de la metafísica (por eso insisto en llamarla «monoteísta», porque ésa es su *última ratio* y resumen cifrado), su clave de bóveda y la bóveda toda: exaltación disparatadamente sublimada de lo discursivo, de lo consciente sobre lo inconsciente, de lo personal, de lo antropomórfico (en el sentido de que se considera al hombre esencialmente locuaz y razonador), hipóstasis inacabable del Verbo y la Verdad –los dos pilares del dogma y la inquisición–, vergüenza de todo aquel aumento de energía que no provenga inmediatamente del Verbo y la Verdad, que huela excesivamente a sangre, a semen, a impersonalidad… Al morir Dios, sentimos desarbolada la nave de nuestra seguridad, amenazada nuestra conciencia y nuestra palabra: nos vemos invadidos por *lo que nos ignora*, resbalamos hacia ello… Pero ¿no era la existencia de Dios algo mucho más horroroso, más *enloquecedor*? Chesterton dijo que «la locura es haberlo perdido todo, absolutamente todo, menos la razón». ¿No era el Dios metafísico y monoteísta una suprema locura en este sentido?

> La falta fundamental consiste siempre en esto: a saber, que en lugar de comprender el estado consciente en tanto que instrumento y singularidad de la vida en su conjunto, lo ponemos como criterio, como si fuese el valor supremo de la vida: ésta es la perspectiva errónea del *a parte ad totum*. A favor de la cual todos los filósofos tienden instintivamente a imaginar una *conciencia total*, una forma de participar en la vida y en el querer de todo lo que sucede, un «espíritu», «Dios». Pero hay que decirles que, *de esa suerte*, la existencia se convierte en una *monstruosidad*; que un «Dios» y sensorio total sería algo a causa de lo cual la existencia debería ser *condenada*… Precisamente el hecho de haber *eliminado* la conciencia total que plantea el fin y los medios, éste es nuestro *gran alivio*, que nos permite dejar de ser *necesariamente* pesimistas… Puesto que nuestro mayor *cargo* contra la existencia era la *existencia de Dios*… (VP).

¿Acaso no era precisamente la existencia de Dios –la omniconciencia a cuya imagen y semejanza se me supone fabricado– lo que más me debilitaba? ¿No me debilitaba aún más que la razón no fuese mi instrumento, sino yo instrumento de la razón? ¿O es precisamente *mi fuerza lo que temo*, lo que procuro olvidar, reprimir? El simulacro pretende *parodiar* la represión doctrinal: no sólo no olvida la parte de falsedad que toda doctrina necesariamente encierra, sino que hace hincapié en que esa falsedad es la clave misma –el enigma– de la doctrina. Porque esa falsedad es el rostro hueco de lo inconsciente apareciendo en lo consciente, de mis intereses –«míos», no de mi razón, si esto fuese posible, ya que mi debilidad reposa puramente en mi conciencia– apareciendo para turbar lo desinteresado. Ciertamente con buenos motivos, todos los metafísicos han prevenido contra las pasiones, cuyo arrebato *oscurece* el discurrir de la razón, pero esa oscuridad es más brillantemente esclarecedora que ninguna otra falsa claridad que se contente con ser puro *efecto de superficie*. El filósofo-impostor que Nietzsche propone recupera en el simulacro la oscuridad de la pasión, que es la única respuesta válida al enigma planteado –narradopor la claridad de la razón.

Como se recordará, la *gaya ciencia*, tras recusar la divinidad de la verdad y definirla como un tipo de falsedad necesaria para la vida y por tanto irrefutable, estableció como único criterio verificador que verdad es lo que aumenta el sentimiento de fuerza. Este criterio deberá servirnos para juzgar la verdad del simulacro en tanto que verdadera falsa doctrina. Pero ¿cuál será el enigma que Nietzsche propondrá en primer lugar por medio de un simulacro? Justificadamente, el enigma será el de la fuerza misma. ¿Qué es la fuerza? ¿Cuál es su origen, qué determina sus alzas y bajas, qué relación tiene con nuestros valores? El simulacro que responde al enigma de la fuerza es la *voluntad de poder*. Para empezar, podemos decir que *fuerza es lo que puede*.[1] Ese «lo» es preciso dejarlo indeterminado, precisamente para que no oponga ninguna esencia ni rigidez determinada al poder mismo. Todos los cuerpos, todas las realidades que existen son combinaciones de fuerzas en tensión, que se contraponen, se subyugan y se complementan: unas *dominan* y otras son *dominadas*. Esto equivale a constatar que las fuerzas son desiguales, *diferentes*: la diferencia entre las fuerzas, que certifica no sólo su irreductible pluralidad sino también su condición misma –tensión, relación, imposibilidad de una fuerza *única*, sin adversarios o con todos sus adversarios dominados–, es el aspecto intuitivo bajo el que se nos presenta la fuerza. La ciencia se ha erigido en el arte por excelencia de *medir* las fuerzas, para establecer un cuadro general aproximado de sus diferencias. A este nivel se plantea el problema esencial de la ciencia: pues, por un lado, la ciencia propone la medición cuantitativa y Nietzsche aprueba esta decisión, diciendo en plena consonancia con el «espíritu geométrico» de los ilustrados: «Nuestro conocimiento se ha hecho científico en el grado en que puede utilizar el número y la medida. Habría que intentar ver si no podría edificarse un orden científico de valores según una escala numeral y cuantitativa de la fuerza. Todos los demás valores son prejuicios, ingenuidades, malentendidos. En cualquier sentido son reducibles a escala numeral y cuantitativa» (VP); por otra parte, la pura determinación cuantitativa de las fuerzas según el proyecto mecanicista tiende a *anular* la diferencia en lugar de conservarla, pues el hecho mismo de contar o calcular es sólo posible mediante una decretada homogeneización de los conjuntos matemáticos que han de ser manejados: de esta forma, la reclamación de la cualidad frente a la cantidad no es un rechazo metodológico de la cuantificación, sino la constatación de que siempre hay una *diferencia de cantidad* que se pierde en toda medición, pues «¿no sería posible que todas las cantidades fuesen síntomas de cualidad?… Querer reducir todas las cualidades a cantidades es una locura» (VP). Como dice Gilles Deleuze, cuyo análisis sobre este tema sigo a grandes rasgos, *la cualidad se distingue de la cantidad, pero sólo porque es lo que hay de inigualable en la cantidad, de no anulable en la diferencia de cantidad*. La utilización que la ciencia hace de la cuantificación busca en último término la igualdad; la sombra aplanadora de la identidad, núcleo también del reduccionismo metafísico monoteísta, aparece constantemente en los intentos más rigurosos de medir las fuerzas. Y de este modo las fuerzas, que antes hemos caracterizado como lo fundamentalmente plural y distinto,

resbalan por obra del paso a la identidad que exige su medida hacia lo *indiferenciado*. No otra es la objeción nuclear al método científico, un método directamente inspirado en la lógica, *ergo* en la metafísica, que emplea la cuantificación como vía hacia lo idéntico y lo indiferenciado. A esto alude la sutil observación de Nietzsche en la que señala, para luz y guía de futuros epistemólogos: «Lo que caracteriza al siglo XIX no es la victoria de la ciencia, sino la victoria de los métodos científicos sobre la ciencia» (VP).

Una medición de las fuerzas que sea consciente de lo cualitativo, es decir, de las irreductibles diferencias de cantidad, podría tomar su apoyo en la idea de fuerza que aporta la física ilustrada y decimonónica, es decir, la fuerza como *energía*, como *vis plástica* cuyas sucesivas y complejísimas transformaciones han dado lugar a todo lo real y siguen produciéndolo, incesantemente. Este concepto de fuerza como energía cósmica recoge algunas de las cualidades más importantes de la fuerza, fundamentalmente su condición de contraposición y lucha, de dominio, de creación. Pero también aquí el método científico que aspira a la igualación, hacia lo indeferenciado, va llevando el estudio de las fuerzas hacia un enfoque de *equilibrio* y la termodinámica promete incluso un equilibrio definitivo y fatal del universo. La constatación física fundamental de la doctrina-simulacro de la voluntad de poder –como luego será explícitamente considerado en la doctrinasimulacro del eterno retorno– es *la inexistencia de un equilibrio posible de fuerzas en el caos*. Y nótese que es preciso hablar de «caos», no de «cosmos», precisamente porque el concepto de cosmos presupone ya la noción de equilibrio, mientras que la idea de *caos* como correspondiente a la totalidad de lo real descarta la posibilidad de un equilibrio –que de poder darse se habría dado ya y para siempre, pues tiempo infinito ha tenido para ello– y subraya la imagen cambiante de la diferencia jerárquica de fuerzas.

> El hecho de que un estado de equilibrio nunca haya sido alcanzado prueba que es imposible. Pero, en un espacio indeterminado, debería serlo. Lo mismo en un espacio esférico. Es preciso que la *estructura del espacio* esté en el origen del movimiento eterno y, para acabar, de toda «imperfección». Que la «fuerza» y el «reposo», «permanecer igual a sí mismo» se contradicen. La medida de la fuerza (en tanto que magnitud) en tanto que forma, su esencia fluctuante. Hay que apartar la «intemporalidad». *En un momento determinado de la fuerza está dada la condición absoluta de una nueva distribución de fuerzas. No puede inmovilizarse*. Una *modificación* es inherente a la esencia, luego también la temporalidad: con lo que no hacemos, una vez más, sino plantear conceptualmente la necesidad de la modificación (VP).

Las fuerzas no conocen el equilibrio, la inmovilidad: la teoría física que aspira a llevarlas hacia ellos, que aspira a cerrar un cosmos de fuerzas, no puede dar cuenta fiel de su carácter más esencial: si en la cuantificación mecánica se perdían las diferencias de fuerzas –y, por ende, su diversidad– en la física del equilibrio cósmico se pierde lo más propio de la fuerza, su *dinamismo* inaquietable. Sin embargo, el concepto plástico y jerárquico de energía en modo alguno es inútil para la comprensión de la fuerza, aunque sea incompleto y proclive al mal uso: «Este concepto *victorioso* de la fuerza, mediante el cual nuestros físicos han creado a Dios y al Universo, requiere un *complemento*; hay que

atribuirle un poder interno que yo llamaré la voluntad de poder» (VP). La voluntad de poder es pues un poder inscrito internamente en la fuerza, algo que faltaba al viejo concepto físico de energía; de ella dependen: *a*) la diferencia de cantidad entre las distintas fuerzas y, por ende, la cualidad de cada fuerza, *b*) las incesantes rupturas de todo equilibrio aparente, el movimiento incesante y, por decirlo todo, la perpetuación del carácter caótico de la totalidad.

¿Cómo se conjuga este complemento interno de la fuerza, la voluntad de poder, con las leyes físicas y la organización científica de la realidad en general? ¿En qué modo aparecen las distintas cualidades de las fuerzas y cuáles son las relaciones de las fuerzas entre sí?

> Apartemos aquí los dos conceptos populares de *necesidad* y de «leyes»: el primero introduce una falsa coerción, el segundo una falsa libertad en el mundo. Las «cosas» no se comportan regularmente, según una regla: «no hay cosas» (es una ficción): ni éstas se comportan bajo la coerción de una necesidad. No hay aquí ninguna obediencia: pues el hecho de que *algo sea tal cual es*, tan fuerte, tan débil, no es la consecuencia de una obediencia, o de una regla, o de una coerción… El grado de resistencia y el grado de supremacía, es precisamente de esto de lo que se trata en todo acontecer: si, por el uso de nuestro cálculo, *nosotros* sabemos concebirlo en fórmulas y en leyes, ¡mejor para nosotros! Pero de este modo no hemos puesto ninguna *moralidad* en el mundo, por haberle representado como obediente. No hay ninguna ley: *cada poder llega en cada momento hasta sus últimas consecuencias*. Es precisamente sobre el hecho de que no hay otra manera de poder sobre lo que reposa la calculabilidad. *Un quantum de poder se define por la acción que ejerce y por la que resiste*. La *adiaforía* brilla por su ausencia: en sí sería concebible. Ese quantum es esencialmente *voluntad de hacer violencia y de defenderse contra toda violencia. No es conservación de sí: cada átomo actúa en todo el ser* y sería suprimirle el no concebir esa *irradiación de voluntad de poder*. Por eso yo le llamo quantum de «voluntad de poder»: de tal suerte queda expresado el carácter del que no se sabría hacer abstracción en el orden mecánico sin suprimirle de esa hecha (VP).

Aquí vemos el funcionamiento del simulacro de la voluntad de poder, cuya entrada en juego muestra la *simulación negada* de las leyes y construcciones formales de los científicos. Lo importante de esta revelación es iluminar el carácter *construido* de nuestro conocimiento, la diferencia esencial que separa su carácter racional de leyes, fórmulas, etcétera, y el carácter radicalmente irracional de lo que sucede, su resistencia, su *repulsión* a ser leído cósmicamente en lugar de caóticamente… En todo simulacro hay una parte de analogía, de *parecido* con lo simulado y otra de diferencia, de refutación del parecido, de alteridad abismal; el simulacro científico ignora o incluso niega esta segunda parte, llegando a pretenderse *reflejo* fiel de lo real, por lo que es preciso que la voluntad de poder –ese simulacro aceptado, artísticonos sirva para subrayar el carácter ficticio de la ciencia. Es más, la voluntad de poder servirá también para explicar la primera parte del simulacro científico, su funcionamiento analógico, la utilidad de su mímesis, poniéndola en relación epifenoménica con esa alteridad radical que no conoce leyes. Si en el orden mecánico-científico del mundo se hace abstracción de la voluntad de poder, dice Nietzsche, es ese mismo orden el que se suprime, al desjarretarlo de su momento de alteridad, de caos, de irreductibilidad a la ley y rechazo de la moral formal que en ella se encierra. Ni leyes ni necesidad pues en los acontecimientos, aunque si *nosotros* podemos

leer en ellos leyes y necesidad, tanto *mejor para nosotros*; pero lo que hay en ellos es acción y resistencia, violencia y antiviolencia, *poder que en cada momento llega hasta donde puede, hasta el final de su poder*, es decir, poder sin meta, sin objetivos, sin regularidad, sin justificación, caos y no cosmos, sin parecido con la construcción que nuestra conciencia proyecta sobre él –leyes, fines, justificaciones o condenas–, *pero en cambio hermano de sangre –de voluntad de podercon los intereses inconscientes que propulsan las construcciones de nuestra conciencia*. Es decir, lo que en nosotros refleja directamente la condición de lo real son nuestras pasiones, nuestros impulsos, nuestra actividad y resistencia que en cada caso quiere llegar hasta donde puede, mientras que las leyes y fórmulas de la ciencia, los átomos, la gravedad, la materia, equivalen a nuestra conciencia misma en su relación con nuestros instintos, su carácter útil pero reactivo, esquivador de azar, demasiado público, demasiado comunicable… Es la voluntad de poder lo que impide el equilibrio final de las fuerzas, pues no es pura voluntad de conservación, sino de expansión, de desarrollo del poder: aquí se equivocaba Schopenhauer, con su *voluntad de existir* puramente conservadora y reactiva, pues lo que existe quiere ciertamente otra cosa que el nudo y puro existir, que es algo que sólo puede desear quien *dude* de su propia existencia, quien haya salido de la nada y pueda volver en cualquier momento a ella, un *cristiano*, en suma… Por otra parte, ese mismo desequilibrio es índice de la pluralidad de las fuerzas enfrentadas o concurrentes, su irreductibilidad de unas a otras, pues si la síntesis definitiva y armónica fuese posible, ya se hubiese realizado a lo largo de los eones infinitos; las fuerzas no pueden *fundirse* unas en otras totalmente, pues para que ello se diese sería preciso que alguna renunciase a su poder, a sacar en algún momento las últimas consecuencias de su poder: pero incluso las fuerzas dominadas quieren su poder, aunque su poder sea insuficiente para dominar, no pueden querer el querer de otra fuerza ni siquiera para aliarse al dominio a su vez… *La voluntad de poder es el enigma del caos de las fuerzas y la ficción reveladora del simulacro de un cosmos*.

¿Y sabéis qué es para *mí* el mundo? ¿Tendré que mostrároslo en mi espejo? *Este* mundo: una *inmensidad de fuerza, sin comienzo, sin fin*, una magnitud fija y broncínea de fuerza que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que sólo se *transforma*, de magnitud invariable en su totalidad, una economía sin gastos ni pérdidas, pero también sin aumento, sin ganancias, circundado por la *nada* como por su límite; no es una cosa que se desvanezca ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que como fuerza *determinada* ocupa un determinado espacio, y no un espacio que esté «vacío» en algún lugar, sino que más bien, como fuerza, está *en todas partes*, como *juego* de fuerzas y ondas de fuerza; que es a la vez *uno* y *múltiple*; que se acumula aquí y a la vez se encoge allá; un mar de fuerzas que fluyen y se agitan a sí mismas, un mundo que se *transforma eternamente*, que retorna eternamente, *con infinitos años de retorno*; un mundo con un flujo y reflujo de sus formas, que se desarrollan desde la *más simple* a la *más compleja*; un mundo que de lo más tranquilo, frío y rígido pasa a lo más ardiente, salvaje y contradictorio, y que luego de la abundancia retorna a la sencillez, que del *juego de las contradicciones* retorna al placer de la armonía, que se *afirma* a sí mismo aun en esta uniformidad de sus cauces y de sus años y se bendice a sí mismo como algo que debe *retornar eternamente*, como un devenir que no conoce ni la saciedad, ni el disgusto, ni el cansancio: este *mundo* mío *dionisíaco*, que se *crea a sí mismo eternamente y eternamente a sí mismo se destruye*, este mundo misterioso de las voluptuosidades dobles; este mi «más allá del bien y del mal», *sin*

> *finalidad*, a no ser que la haya en la felicidad del círculo, *sin voluntad* a no ser que un *anillo* tenga buena voluntad para sí mismo. ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impávidos, los más de media noche? *Este* mundo es la *voluntad de poder*, y nada más. Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más (VP).

Vosotros *también* sois voluntad de poder: es más, sois el ejemplo privilegiado de su despliegue, la maqueta del juego de fuerzas, el auténtico *microcaos* en el que resplandece la cambiante y plural *imago mundi*. A fin de cuentas, ¿qué sentido tiene todo este simulacro de buceo en la urdimbre de lo real sino permitir que os reunáis mejor con vosotros mismos, batir, con representaciones que simulan una concepción del mundo, vuestro adormecido bronce hasta convertirlo en clarín? Toda la lectura que hemos hecho hasta aquí del conflicto y despliegue de las fuerzas en un plano *físico* puede leerse también en un plano *psíquico*: es más, éste es su sentido preferente, aquello a lo que verdaderamente se apunta, pues se trata de inventar, no de descubrir…, es decir, aquí no se está haciendo ciencia, pero en cambio se está *interpretando* –con finura psicológica– la ciencia. Ya la expresión «voluntad de poder» suena antropocéntrica, psicocéntrica: el hombre como microcaos. Pero esto no es más que la admisión explícita de algo que ya se daba en todas las interpretaciones mecanicistas del mundo, en las que la vida servía de modelo para el estudio de lo inerte –introduciendo conceptos como «acción», «reacción» o el mismo de «fuerza»– y la psicología humana proporcionaba los instrumentos e intuiciones aptos para estudiar la vida. Del mismo modo, la introspección psicológica proporciona una *intuición directa* de la condición y actividad de la voluntad de poder:

> ¿Podemos suponer una aspiración al poder sin una sensación de placer o disgusto, es decir, sin un sentimiento de aumento o disminución de la potencia? ¿El mecanismo no es acaso más que una semiótica aplicable a un mundo de hechos internos en el que se combaten y sobrepasan *quanta* de voluntad? Todas las suposiciones previas del mecanicismo, materia, átomo, gravedad, presión y choque, no son «hechos en sí», sino interpretaciones con la ayuda de *ficciones psíquicas*. La vida –en tanto que la forma más conocida para nosotros del ser– es específicamente una voluntad de acumulación de energía: todos los procesos de la vida tienen aquí su palanca: nada quiere conservarse, todo debe ser totalizado y acumulado (VP).

No es la vía de la falsa «objetividad», es decir, de la objetividad que ignora la falsedad necesaria que encierra su pretensión de desubjetivación, el mejor camino no sólo para entender adecuadamente el simulacro de la voluntad de poder, sino ante todo para extraer de él el máximo de fuerza. Y es que «la voluntad de poder no es ni un ser ni un devenir, es un *pathos*» (VP). La voluntad de poder como pasión: esto sí nos acerca definitivamente a su esencia más recóndita. Y esto es lo que hay que considerar: es preciso hablar de «*voluntad* de poder», no sólo de «poder» o «fuerza», porque se trata de una pasión y de una fuente de estímulo y diversificación pasional. En otro caso, nos bastaría con el *«conatus»* de Spinoza, con el puro y «objetivo» *perseverar en el ser*. Frente a los dos autores que han concebido la fuerza de un modo más próximo a él, Spinoza y Schopenhauer, Nietzsche siempre señala, en primer término, el *carácter*

pasional de su fuerza, el hecho de que en modo alguno se contenta tan sólo con querer existir o conservarse, sino que aspira a dominar, a intensificarse, a crecer; en segundo lugar, aquí sólo contra Schopenhauer, que la pasión quiere *también* el dolor, extrae su júbilo de algo que está más allá de la contraposición placer-dolor, lo mismo que más allá del bien y del mal: en una palabra, que la pasión conoce un júbilo activo, no la simple suspensión del dolor que es todo el placer para Schopenhauer (como lo será también para Freud).

> Mi teoría sería ésta: que la voluntad de poder es la forma primitiva de pasión y todas las otras pasiones son solamente configuraciones de aquélla. Que se obtiene un importante esclarecimiento al poner el poder en lugar de la felicidad individual (a la cual debe tender todo ser viviente): *aspirar al poder, a un aumento de poder* –el placer es sólo un síntoma del sentimiento de poder alcanzado, la comprobación de una diferencia–; no se aspira al goce, el goce sobreviene cuando se consigue lo que se pretende: el goce acompaña, el goce no mueve. Que toda fuerza impelente es voluntad de poder y que fuera de ésta no hay fuerza física, dinámica ni psíquica. Es un puro asunto de experiencia saber que una modificación *no cesa*: en sí, no tenemos ninguna razón para comprender que una modificación debería suceder a otra. Por el contrario: parecería que un estado adquirido debe necesariamente conservarse a sí mismo, si no hubiese en él precisamente un poder de *no querer* conservarse… La tesis de Spinoza en lo tocante a la conservación de sí mismo debería poner un término a la modificación: pero la tesis es falsa, lo contrario es verdadero. Ahora bien, en todo lo que vive se puede demostrar de la forma más clara que ese viviente lo hace todo, no para conservarse, sino para llegar a ser más… ¿Es que la voluntad de poder es un tipo de «voluntad» o bien es idéntica al concepto de voluntad? ¿Significa algo así como «desear» o mandar? ¿Acaso es ésta la voluntad de la que Schopenhauer dice que es «el en-sí de las cosas»? Mi tesis es que la voluntad no es hasta ahora más que una generalización injustificable de la psicología, que ese tipo de voluntad *no existe*; que en lugar de captar la elaboración bajo diversas formas de una *voluntad determinada*, se suprime el carácter mismo de la voluntad, por haber sustraído y situado fuera del contenido el *¿hacia qué*? –esto es cierto en un grado supremo en Schopenhauer: lo que llama voluntad es una palabra vacía–. Aún menos se trata de una *voluntad de vivir*: pues la vida no es más que un caso particular de la voluntad de poder, es completamente arbitrario pretender que todo aspiraría a tomar *esa forma* de la voluntad de poder (VP).

Aquí tropezamos con un punto de la mayor importancia para no perder completamente el sentido enigmático de este simulacro de doctrina. La voluntad de poder no tiene nada que ver con esa «voluntad» que sería una facultad del alma según la psicología tradicional. Esa voluntad vacía, indeterminada, pura disposición que en cada caso se llenará con una «apetencia» concreta, es una noción que Nietzsche rechaza de plano: no existe tal voluntad. Por lo tanto, *la voluntad de poder no es una voluntad que quiere el poder*, como podía querer cualquier otra cosa, como se quiere *algo que no se tiene*. Si no hay poder, no puede haber voluntad de poder… ¡Es el poder el que quiere! El poder no es una meta, un objetivo, un ideal o representación que el débil se hace y que anhela: el poder es precisamente lo que estalla jubilosamente, crece, conquista, crea y, ante todo, *valora*. A mayor poder, mayor voluntad de poder, porque, a fin de cuentas, «lo que he designado como voluntad de poder es un insaciable deseo de mostrar el poder» (VP), un insaciable deseo de *realizar* el poder. Aquí podemos circular de nuevo hacia lo objetivo, hacia lo físico, y recordar que, pese a utilizar categorías antropocéntricas y psíquicas como las otras ciencias mecanicistas, la voluntad de poder

no es una doctrina antropocéntrica. Es Gilles Deleuze, de nuevo, quien más nítidamente ha visto este punto: *«Voluntad de poder no significa que la voluntad quiere el poder. Voluntad de poder no implica ningún antropomorfismo, ni en su origen, ni en su significado, ni en su esencia. Voluntad de poder debe interpretarse de un modo completamente distinto: el poder es lo que quiere en la voluntad. El poder es el elemento genético y diferencial en la voluntad. Por ello la voluntad de poder es esencialmente creadora. Por eso mismo el poder no se mide nunca por la representación: nunca es representado, ni siquiera interpretado o valorado, él es* lo que *interpreta, él es* lo que *valora, él es* lo que *quiere»*. Aquí un momentáneo *excursus moral*, que en un capítulo posterior tendremos ocasión de ampliar: si el poder no es su representación quiere decirse que *la representación del poder puede estar separada del poder mismo*; que el débil no exhibe poder, ni siquiera puede realmente desearlo, sino que se contenta con la representación del poder, que en su caso es siempre reflejo o concesión de un poder ajeno; que sus riquezas, cargos, honores o prestigios siempre le son al débil exteriores, representados, *alucinatorios…* ¿No sirve esto para descartar desde ahora la rápida asimilación de la voluntad de poder a la ambición de gobierno o posesiones, a la aspiración morbosa de ser esclavo esclavizador –tiránico o redentor– de los otros esclavos o a *comprar* con dinero la fuerza que a uno le falta? Pero prosigamos con Deleuze: Por eso la voluntad de poder es esencialmente creadora y donadora: *no aspira, no busca, no desea, sobre todo no desea el poder*. Da: *el poder, en la voluntad, es algo inexpresable (móvil, variable, plástico); el poder, en la voluntad, es como «la virtud que da»; la voluntad por el poder es en sí misma donadora de sentido y de valor*. Y a este respecto cita a Zaratustra: «Deseo de dominar, pero ¿quién llamaría a esto un deseo?… ¡Oh! ¿Quién bautizaría con su verdadero nombre un deseo semejante? *Virtud que da* –así llamó antaño Zaratustra a esta cosa inexpresable» (Z). La virtud que da, es decir, no el anhelo perpetuamente insatisfecho de la carencia, incapaz de conservar y gozar nada de lo que consigue, con los ojos siempre clavados en el prado del vecino, incapaz de hacer fructificar, *incapaz de regalar* –ésta es la auténtica forma de poseer algo– sin cuenta ni medida, de derrochar; no esto, sino el poder del artista, del creador, del aventurero, del amante, el poder que todo lo vierte y nada pierde, *el poder que está reunido consigo mismo*, con lo que puede, y por tanto desconoce el miedo a gastarse y a la insuficiencia, la ambición y el cálculo: el poder que *es* lo que *tiene*, que *crea* lo que *conquista* y que por eso da incesantemente sin disminuirse, pues lo único que le está vedado es perder…

¿Es buena o mala la voluntad de poder? Schopenhauer condenó a su cósmica voluntad de existir desde el tribunal de dolor humano y puso su ideal ético en un olvidar, mitigar o contrarrestar en lo posible la rapaz voracidad que representa tal voluntad en nosotros. Sus valores nacen exclusivamente del sufrimiento y del rechazo, nunca del júbilo inocente y cruel ni de la creación. Pero la voluntad de poder no es objeto de valoración, sino *sujeto*: no se la juzga, es ella quien juzga, no se la elige, sino que es ella

la que elige… «Toda voluntad implica una valoración» (VP). La responsabilidad, el remordimiento o la autosatisfacción, la oración del filisteo y la del publicano, las distintas formas de *karma* cristiano, todo esto queda *radicalmente* comprometido, es decir, con sus raíces irónicamente al aire…

> Las cosas que hemos apreciado hasta ahora como «verdaderas», «buenas», «razonables», «bellas», se revelan, en cuanto se aíslan los casos, como potencias inversas –señalo con el dedo esta falsificación perspectivista a favor de la cual se afirma la especie humana–. Pues ésta es su condición de vida, el que obtenga placer de sí misma (el ser humano experimenta gozo con los medios de su conservación: y pertenece a esos medios que el ser humano no quiera dejarse engañar, que los individuos estén dispuestos a ayudarse y a entenderse entre sí: que, en conjunto, los tipos logrados sepan vivir en detrimento de los malogrados). *En todo esto se expresa la voluntad de poder, con su falta de escrúpulo en recurrir a los medios del engaño –y se puede concebir el maligno placer que experimenta un dios ante el espectáculo del ser humano admirándose a sí mismo* (VP).

A fin de cuentas, hay algo situado más allá del bien y del mal, algo, sin embargo, que también está *más acá*, produciendo la opción de bien y mal; algo que necesita valorar y crear valores, pero que no consiente en quedar *encerrado* en tales valores y que los rompe al crecer como rompe el niño el traje del año pasado que le está estrecho; y ese algo es sumamente plural, diverso, cambiante, plástico, contradictorio, por lo que los valores –que en metafísica sueñan con ser innumerables, universales y eternos– no pueden tampoco ser de otra manera.

> Bueno y malo, rico y pobre, alto y bajo, y todos los nombres de los valores: todo esto deben ser armas y señales clamorosas de que la vida tiene que superarse constantemente a sí misma. La vida quiere edificarse en lo alto, con las columnas y escalones; quiere mirar hacia horizontes lejanos y hacia bellezas benditas. Por ello necesita la altura. Y como necesita la altura, necesita escalones y la contradicción de los escalones y de los que suben. La vida quiere subir y, al hacerlo, superarse (Z).

Tales son las tres lecturas del simulacro doctrinal de la voluntad de poder: la paradoja de una concepción del mundo en la que se diversifican y jerarquizan las fuerzas, el dinámico conflicto de las pasiones en la subjetividad y el pragmatismo trascendental, siempre ascendente, según el cual se forjan y refunden los valores.

V

El eterno retorno

El simulacro juguetón, antimonoteísta y antimetafísico, de la voluntad de poder da una respuesta polémica y creadora a las grandes preguntas tradicionales de la física, la psicología y el origen de los valores. Ante todo, combate el *tipo de respuesta* que la metafísica y ciencia monoteísta han solido dar y pretende potenciar al máximo las dramáticas y liberadoras consecuencias de la muerte de Dios. Según vimos, frente a la Verdad divina cuya absolutez nos doblegaba hasta reducirnos a la miseria gregaria, el simulacro pretende configurar el rostro de nuestra verdad propia, metafórica y no conceptual, que dé rienda suelta máximamente a nuestra fuerza. Pero ¿cómo puede ser *nuestra* la fuerza? Y, caso de serlo ¿seremos poseedores de una *única* fuerza o campo de confrontación y lucha de varias? Este enigma de la fuerza es el corazón mismo del simulacro de la voluntad de poder. Pero este simulacro plantea ahora un nuevo enigma, aunque a otro nivel que el anterior, un enigma radicalmente politeísta esta vez, para quien ya haya salido de la contraposición entre los dos mundos –el ideal o impecable y el material o corrupto– a que nos condena el monoteísmo, para quien ya piense –contra lo Uno y lo Inmutable– desde lo plural y cambiante. Éste *es el primer pensamiento pagano que se ha tenido en Europa desde hace siglos* y podríamos tratar de acercarnos a él por sucesivas preguntas aproximatorias: ¿cuál es la relación de la voluntad de poder con el *tiempo*, si los tres estadios de éste –pasado, presente y futuro– son lógicamente creaciones de aquélla, en su perpetua redistribución y modelación de fuerzas? Una vez muerta la idea de Trascendencia, ¿cuál es el espesor del mundo inmanente? ¿Es la voluntad de poder necesaria o azarosa y qué significarían ambas respuestas? Ante todo: ¿es posible una auténtica *afirmación* de la voluntad de poder a nivel consciente –no olvidemos que el papel de la conciencia es esencialmente negador– y qué supondría teóricamente tal afirmación? Estas preguntas nos acercan al planteamiento del enigma de la voluntad de poder. Lo mismo que el simulacro de doctrina que es la voluntad de poder tuvo como centro el enigma de la fuerza, ahora el enigma de la voluntad de poder se convierte a su vez en corazón de otro simulacro doctrinal: *el eterno retorno de lo idéntico*. Nietzsche llamó a éste «mi pensamiento más profundo» y sin duda lo es: como hemos dicho, pertenece a un *rango* diferente que el enigma de la fuerza. Pero precisamente por ello su grado de elaboración teórica es infinitamente menor, el balbuceo y lo incoactivo son características casi forzosas del tema: al pensamiento le falta *potencia*

estructural –al menos, hoy– para afrontar suficientemente este enigma. Si pudiésemos pensarlo del todo, el politeísmo volvería a ser una realidad. Por ello es divertido y patético ver la facilidad con que algunos exégetas resuelven sin resquicios ni perplejidades ésta la más ardua cuestión, con la que se debatió Nietzsche hasta la locura.

Antes, de Dios manaba el tiempo y a Él volvía: el tiempo era vigilado por la eternidad. Lo inmanente, perecedero y caduco se veía barrido por la gran ola temporal y de este naufragio sólo escapaban las virtuosas joyas del espíritu, que retornaban a su verdadera patria trascendente, eterna. La inmanencia se veía condenada precisamente por su inscripción en el tiempo, mientras que la fuerza de la trascendencia era escapar a él. Nada podía tener peso, espesor, si estaba sujeto al tiempo y a su usura: afortunadamente había algo inmarchitable más allá, cuya perennidad rescataba el sinsentido del tiempo y sus despojos hasta que éste fuese a remansarse definitivamente en aquél. La crítica ilustrada de la Divinidad no acabó con esta dualidad, sino que la perpetuó a otro nivel. Ciertamente, recusó la trascendencia religiosa del más allá de la muerte, con su infierno, paraíso y resurrección de los cuerpos. Pero en cambio mantuvo la condena contra la inmanencia, la desgarrada protesta por su caducidad, la minuciosa fragilidad de sus goces y conquistas: la individualidad finita, como enseñó Hegel, debe pagar perpetuamente a lo infinito y universal el tributo de su muerte. El papel de la trascendencia lo ocuparon otros absolutos, avatares modernos de la vieja eternidad divina: la Razón y su Lógica, el Estado, la Historia. De nuevo –o, mejor, como siempre– *la eternidad vigila al tiempo desde fuera del tiempo*, para garantizar su sentido y proporcionarle una meta final: si el individuo finito y perecedero no se aferra a lo que en él hay de inmanente, si se afilia de algún modo a lo trascendente, a la ciencia majestuosa y dominante, al Bien Común que la administración estatal depara o al implacable avance de la Historia, por la que corremos hacia un radiante final de paz y armonía, la trascendencia le premiará no evitando su decadencia y aniquilación, no ayudándole a gozar mejor de alguno de los carnales dones de su inmanencia, esto sería imposible, sino dando un cierto sentido a su perecer, perfumando de infinito su agonía… *La trascendencia no ayuda más que a quien le sacrifica su inmanencia*, a quien abomina de ella no sólo por sus dolores, sino también por sus goces, a los que condena como una forma aún más refinada de dolor. Sólo que la trascendencia cada vez más débil, cada vez *promete* menos: ni la Historia ni la Razón se atreven a soñar con devolvernos nuestros cuerpos tras la muerte, con darnos una inmanencia *transfigurada* alguna remota vez… La inmanencia no sólo es breve y doliente: también es *mala*. Y así, por ejemplo, el Hombre es lo más digno y estimable, la Sociedad del final de la Historia podrá justificar todos los sacrificios pasados en conseguirla, mientras que cada hombre individual es egoísta, brutal, arrebatado de pasiones y su afán de conseguir *ahora* y *como sea* lo que los ciudadanos del fin de la historia tendrán *merecida y virtuosamente* le hace punible o incluso reo de muerte.

No faltó quien devaluó *también* los sustitutivos ilustrados de la trascendencia, negando así a la inmanencia ese mínimo aunque ilusorio consuelo; de este modo, Schopenhauer denunció que la cósmica voluntad que mueve al mundo no tolera más que la destrucción y el dolor, que la razón o el Estado son instrumentos que tanto la potencian como parcialmente la encauzan y que el individuo no puede aspirar a nada más alto que a renunciar a ser: la ideología que entroniza la Historia no le mereció más que sarcasmos. Max Stirner, por su parte, condenó enérgicamente todos aquellos Ideales trascendentes que pretenden avasallar al individuo, pero la causa de su exaltado único está basada en nada y su egoísmo tiene más las desesperadas características de una defensa orgullosa de la miseria contra amenazas públicas que la harán más miserable todavía que las de una jubilosa autoafirmación. En una palabra, ni siquiera quienes, más lúcidamente que los restantes ilustrados, rechazaron las nuevas formas de la trascendencia, lograron rescatar a la inmanencia de su irremisible caducidad y pobreza. Por lo tocante a quienes trataron de hacer tímidos elogios de lo inmanente, los hicieron de tal suerte que aún subrayaron más lo deleznable de tal condición: pues ni los libertinos dieciochescos y románticos, de los que Sade o Espronceda pueden ser desiguales ejemplos, supieron cantar los deseos de la carne sin mezclarlos esencialmente con torturas, sangre y muerte (lo cual, por otro lado es típico de la literatura libertina de todas las épocas: ¿qué hay de más bellamente fúnebre que los cantos báquicos de Omar Khayyam?), ni los novelistas burgueses o pensadores utilitaristas que propiciaron placeres sencillos, laboriosidad y confort lograron diseñar otra cosa que mediocres alegrías, siempre limitadas por la represión social interiorizada (el utilitarista Bentham diseñó el *Panopticon*, una cómoda y multivigilada cárcel modelo…). En resumen, tanto en uno como en otro caso, tanto entre quienes aceptaron una trascendencia laica como entre quienes la rechazaron, el fenómeno cultural creciente es el *nihilismo*, la devaluación general de lo real y de la vida, el sometimiento de la carne y sus alegrías o sufrimientos a lo Irremediable; nihilismo activo, demoledor de sueños, entre los lúcidos, nihilismo pasivo, biempensante, mediocremente autosatisfecho «entre quienes tienen su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche» (Z).

En esta situación, la apuesta de Nietzsche consiste en plantear un simulacro de doctrina que derrote la desvalorización de la inmanencia y exprese la plena afirmación sin reservas de ésta, tanto en sus aspectos gratos y jubilosos como en los que nos espantan o desgarran dolorosamente. Una doctrina que no consista simplemente en la exaltación del *carpe diem*, pues esto equivale a complacerse estremecidamente en el festín presidido por la siempre temida calavera, sino que recoja en una misma aceptación desbocada festín y calavera, placer, temor, dolor y muerte. Anulada la dicotomía entre los dos mundos, recuperado el *sentido de la tierra*, no se puede despedir la eternidad junto con la trascendencia y dejar que la inmanencia siga aherrojada al tiempo: *es preciso recobrar la eternidad para la inmanencia*. Porque hasta ahora se ha imaginado que lo insoportable de la inmanencia era su caducidad, mientras que la inmortalidad

trascendente –la brinde Dios, la Razón o la Historia– parecía un evasivo remanso de reconciliación y plenitud; pero al pensamiento pagano, penetrado realmente del sentido de la tierra, quizá se le presente un problema más grave: *¿Y si fuese el género de inmortalidad que la inmanencia nos brinda lo que no pudiésemos soportar*? Quizá la imagen de una eternidad trascendente no sea una compensación por nuestra transitoriedad, sino una defensa para precavernos de nuestra efectiva e inmanente condición imperecedera. «Que pudiésemos soportar nuestra inmortalidad –eso sería la cosa suprema» (VP). Ciertamente, esto no equivale a negar sin más la condición perecedera, la delicada fragilidad de todo lo real: muy por el contrario, el sentido de la tierra caería en algún tipo de trascendentalismo monoteísta si no amase hasta lo más hondo la belleza fugitiva que resplandece un instante y se desvanece, si no afirmase con entusiasmo tanto el florecer como el marchitarse de cada rosa, lo que perdura y lo que cambia. Si no hubiera destrucción y acabamiento no podría haber *creación* y crear, la «virtud que da» del artista, es el más alto designio de la voluntad de poder. «Sí, muchas muertes amargas debe haber en nuestra vida, oh creadores. Por tanto, sed los defensores y justificadores de toda caducidad» (Z). Pero el reto consiste en dotar a esa caducidad del espesor de lo eterno, en revelar el *peso inmortal* que la voluntad de poder ha puesto en la más ínfima y transitoria de las realidades, de tal modo que nunca esa caducidad pueda utilizarse para denigrar la vida. Sólo el antropocentrismo nihilista, reprochando siempre a lo real el haber faltado a las exigencias de un trascendentalismo filosófico que él mismo le impuso, abrumará a lo inmanente con el reproche de su transitoriedad: en último término, bien pudiera ocultar así un vago terror ante el presagio de una *inmortalidad inmanente*, mucho más extraña y grandiosa.

> ¡*Una*! ¡Oh, hombre! ¡Presta atención!
> ¡*Dos*! ¿Qué dice la profunda medianoche?
> ¡*Tres*! Yo dormía, yo dormía.
> ¡*Cuatro*! De un profundo soñar me he despertado.
> ¡*Cinco*! El mundo es profundo.
> ¡*Seis*! Y más profundo de lo que el día ha pensado.
> ¡*Siete*! Profundo es su dolor.
> ¡*Ocho*! El placer –es más profundo aún que el sufrimiento.
> ¡*Nueve*! El dolor dice: ¡Pasa!
> ¡Diez! Mas todo placer quiere eternidad.
> ¡*Once*! ¡Quiere profunda, profunda eternidad!
> ¡*Doce*! (Z).

Centrémonos en el problema del *tiempo*. He aquí algo a lo que la inmanencia está, según parece, irremediablemente sometida. Pero al menos del *tiempo futuro*, de lo porvenir, parece todavía poder hacerse cargo el proyecto creador de la voluntad, su

capacidad de elegir o valorar. El futuro somete la inmanencia a la expectativa de su desgaste, pero permanece al menos abierto a la intervención dominante de la voluntad que quiere *hacia adelante*. En buena medida, la concepción menos ingenuamente automática del *progreso* –sueño ilustrado por excelencia– se apoya precisamente en esto. Pero ¿y el *tiempo pasado*? Aquí tenemos la imagen misma de lo irreversible, de lo irrevocable: el tiempo pasado ha pasado ya y de una vez por todas; lo que él arrastró, lo que en él se oculta y pierde, tal como la moneda arrojada desde el barco de noche en alta mar, es lo sentenciado para siempre, lo que jamás volverá a estar a nuestro alcance. No podemos rectificarlo ni aprobarlo, no podemos quererlo ni rechazarlo más que de modo ilusorio, pues donde es imposible toda modificación, tampoco es lícito el refrendo. El mismo Zaratustra, en la primera mitad de su saga, comentaba tristemente: «La voluntad no puede querer hacia atrás. No puede romper el tiempo y su codicia: tal es su más solitaria pena» (Z). ¡La codicia del tiempo! Ha sido preocupación no sólo de los agnósticos que se sentían confinados en este mundo temporal, sino incluso de los cristianos menos dócilmente dispuestos a someter al Todopoderoso a la irreversibilidad histórica decretada por Condorcet y Hegel: las dos mentes más admirables del cristianismo moderno, Kierkegaard y León Chestov (la tercera sería Chesterton, naturalmente), han *exigido* el Dios para quien nada ha sucedido irrevocablemente, el Enmendador de la historia, Aquel capaz de lograr que Sócrates no haya tomado realmente la cicuta y consumado así la injusticia, el Dios que restituye todo lo perdido a Abraham o a Job, el Dios capaz de devolver Regina Olsen a su enamorado impotente como antes, *como si nada hubiese ocurrido*… ¡La codicia del tiempo! ¿No es esto lo que desfonda la inmanencia, lo que nos impide ser plenamente solidarios, plenamente afirmativos respecto a todo un mundo de sucesos dados ya para siempre y en los que nuestra voluntad nada cuenta? Pues «la voluntad no puede querer hacia atrás y ésa es su más solitaria pena…» Pero *¿y si pudiese querer hacia atrás*? ¿Y si el adelante y atrás del tiempo fuese una ilusión que el querer de la voluntad se encargará de hacer desaparecer? ¿Y si lo tuviésemos todo todavía por delante, si todo estuviese pendiente de nuestra aprobación, de nuestra afirmación creadora de artistas, y al mismo tiempo ya todo hubiese ocurrido, no menos el futuro que el pasado? ¿No daría esto un *peso inmortal* al presente instante en el que se sanciona, crea y valora tanto lo pasado como lo futuro? Pues la inmanencia está siempre herida y desvalorizada por el tiempo *lineal*, que la reduce a una película superficial en cuya extensión todo querer aparece demasiado tarde. Frente a esta concepción temporal se alza una eternidad trascendente, cuya imperturbabilidad está garantizada porque no acoge en su seno más que Ideas *desencarnadas*, en la que el devenir y el cambio no tienen acogida más que como lecturas parciales de lo Inmutable. Pero si la voluntad pudiese aunar en el querer del presente la *elección* para todo lo pasado y futuro, si el devenir, la destrucción y la creación fuesen indudables y muy ciertos, pero *eternamente* válidos, proyectándose eternamente hacia un adelante y atrás –futuro y pasado que ya sólo por convención

creadora de la voluntad de poder podría seguir llamándose así–…, ¿no se aunaría entonces lo inmanente y lo eterno, la más abismal profundidad de lo «desde siempre y para siempre» junto con el temblor efímero de la hermosa flor de un día?

La exposición fundamental del simulacro doctrinal del *eterno retorno* puede hacerse en principio por vía *física*, tal como se hizo antes con la voluntad de poder, volviendo para ello a situarnos en la posición del caos de fuerzas cuya interrelación se describió en el capítulo anterior. Deduciremos rigurosamente el eterno retorno de las características mismas de ese caos de fuerzas animado por la voluntad de poder, de su perpetuo desequilibrio y actividad, de su magnitud *finita*, que nuestro compromiso con lo *determinado* nos obliga a reconocer:

> La cantidad de fuerza que obra en el universo es determinada, no es *infinita*. ¡Guardémonos de tales excesos de concepto! Por consiguiente, el número de las posiciones, variaciones, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es ciertamente enorme y prácticamente *incalculable*, pero siempre determinado y nunca infinito. Pero el tiempo en que esa fuerza se desarrolla es infinito, es decir, esta fuerza es eternamente igual y eternamente activa; hasta este momento ha transcurrido ya un infinito, esto es, se han verificado todos los desarrollos posibles de dicha fuerza. Por consiguiente, también todos los desarrollos momentáneos deben ser repeticiones; así pues, lo que esta fuerza produce y lo que de ella nace y así sucesivamente, hacia adelante y hacia atrás. Todo ha sido ya infinito número de veces, en cuanto el conjunto de todas las fuerzas reproduce sus evoluciones. Ahora bien, prescindiendo de esto no podemos determinar si se ha producido algo igual. Parece ser que el conjunto de las fuerzas hasta en las cosas más pequeñas forma siempre nuevas cualidades, de suerte que no puede haber nunca dos combinaciones de fuerzas exactamente iguales. ¿Podrá haber en un sistema de fuerzas dos cosas, por ejemplo dos hojas, iguales? Lo dudo: habría que suponer que habían tenido un origen exactamente igual y al mismo tiempo tendríamos que suponer que desde toda la eternidad había habido algo igual, a pesar de todas las variaciones de conjunto y de la creación de nuevas cualidades, suposición inadmisible […]. El mundo de las fuerzas no sufre merma alguna, pues de lo contrario, en un tiempo infinito estas fuerzas hubieran ido disminuyendo hasta consumirse del todo. El mundo de las fuerzas no encuentra reposo alguno, pues de lo contrario, éste ya se hubiera alcanzado y el reloj de la existencia se hubiera parado. Por consecuencia, el mundo de las fuerzas nunca está en equilibrio; no tiene un momento de descanso; la cantidad de fuerza y de movimiento son siempre iguales en todo tiempo. Cualquier estado que este mundo pueda alcanzar lo habría alcanzado ya y no una vez, sino un número infinito de veces. Igualmente este instante ya se dio en otro tiempo y volverá a darse y todas las fuerzas serán distribuidas de nuevo como ahora; y lo mismo puede afirmarse con el instante que le antecedió y con el que le seguirá. ¡Hombre! Toda tu vida es como un reloj de arena, que sin cesar es vuelto boca abajo y siempre vuelve a correr; un minuto de tiempo, durante el cual todas las condiciones que determinan tu existencia vuelven a darse en la órbita del tiempo. Y entonces volverás a encontrar cada uno de tus dolores y tus placeres, cada uno de tus amigos y tus enemigos, y cada esperanza y cada error, y cada brizna de hierba, y cada rayo de luz, y toda la multitud de objetos que te rodean. Este anillo, del cual tú eres un pequeño eslabón, volverá a brillar eternamente. Y en el curso de cada vida humana habrá siempre una hora en que primero a uno, luego a muchos y después a todos, les iluminará la idea más poderosa de todas, la idea del eterno retorno de las cosas todas: ésa será para la humanidad la hora del mediodía (GC).

Ésta es la imagen del tiempo para Nietzsche, la imagen del tiempo compatible con el simulacro de la voluntad de poder y con la inmanencia asumida hasta sus últimas consecuencias. Pero es también la imagen más paradójica, la *destrucción literal del tiempo*; en efecto, ¿qué sentido tiene insistir en nociones tales como pasado y futuro, si el ciclo de las repeticiones de lo idéntico es eterno, no tiene primera vez ni última ni *nada*

que diferencie una vuelta de otra? Nietzsche insiste en que se trata de una repetición de lo *mismo*, lo cual atenta contra la idea misma de *repetición* tal como habitualmente solemos entenderla: pues ¿acaso no debe haber entre la repetición y lo repetido alguna diferencia, aunque no sea más que la de que éste viene antes que aquélla, o la de que éste *marca la pauta*, por así decirlo, a aquélla? Aquí nacen todos los malentendidos sobre la verdadera y paradójica complejidad de la doctrina del eterno retorno: el mismo Zaratustra tropieza ya con ellos al escuchar las versiones de la doctrina que le dan el enano y sus dos animales, el águila y la serpiente. Para el enano, la cosa es sencilla: «Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo» (Z). En cuanto a los animales de Zaratustra, tienen la visión naturalista del eterno retorno que aparece en las numerosas versiones míticas de los pueblos primitivos (inventariadas exhaustivamente por Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno*): «Todo va, todo vuelve; eternamente gira la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer; eternamente transcurre el año del ser. Todo se rompe, todo vuelve a unirse; eternamente se edifica la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse de nuevo; eternamente permanece fiel a sí mismo el anillo del ser. En cada hora comienza el ser; alrededor de cada *aquí*, rueda la bola *allí*. El centro está en todas partes. El sendero de la eternidad es tortuoso» (Z). Estas concepciones son aceptables pero incompletas: si Nietzsche se hubiera atenido exclusivamente a ellas hubiese ido poco más allá que hasta donde llegaron algunos estoicos y otros filósofos antiguos, junto con la mitología tradicional de numerosos pueblos primitivos del mundo entero. Pues no se trata de que, por ser la cantidad de acontecimientos reales finita y el tiempo en cambio infinito, las cosas deban repetir incansablemente su juego; no se trata de que el tiempo gire incesantemente sobre sí mismo, trayendo tras el invierno la primavera y tras el nacimiento, la vejez y la muerte, hasta renacer de nuevo. Es decir, ésta es una visión apresurada y superficial del caso. Lo importante es la contextura del tiempo mismo visto como repetición, es decir, la *subversión del tiempo por la eternidad*. Es Eugen Fink quien tiene páginas más agudas sobre este respecto: *No es que, a partir de este momento, nuestra vida y el decurso de todas las cosas vayan a repetirse durante una eternidad futura. Nuestra vida presente es ya una vida repetida, y no existe una vida primera que no sea repetición, que, por así decirlo, se encuentre en la base de todas las repeticiones, como su original. El carácter de repetibilidad no se forma en el curso del tiempo, por repeticiones de un proceso primigenio; es, antes bien, la esencia oculta y encubierta del curso mismo del tiempo. O dicho de otra manera: la repetición no surge en el tiempo, sino que es el tiempo mismo*. Lo curioso y profundo de este simulacro es que sus dos nociones fundamentales se boicotean mutuamente: pues ni ya cabe un tiempo lineal, dividido en pasado, presente y futuro si la repetición eterna de lo mismo es la realidad del tiempo en sí, ni, por otro lado, cabe hablar de repetición más que dentro de un tiempo lineal en que se dé lo repetido primero y su exacta duplicación después.

Encerrado en el entendimiento imposible de esta contradicción cuyo círculo duplica el anillo temporal a que se refiere, Zaratustra aparta de sí por excesivamente simples las versiones del enano e incluso la de sus animales, aunque respeta esta última como válida *para ellos*. El asco y el lívido horror que le abruman ante la idea de una repetición eterna de todo lo que ocurre es algo que el animal, sin proyecto ni objetivo, jamás podrá sentir; pero el hombre, sobre todo el hombre creador, el artista, se ahoga al tratar de engullir esa serpiente-círculo (*uroboros*, el infinito anillo del mundo) que priva de su sustancia al Dios Mañana. ¿No están toda *acción*, todo proyecto inextricablemente vinculados al Dios Mañana y al Dios Pasado-Mañana? ¿Cómo seguir adorando a estas divinidades de la acción cuando el mañana no es más que repetición de lo que eternamente ha sido? Si bien el pasado coartaba con su cerrazón inexpugnable la infinitud creadora de una voluntad que no sabía cómo querer hacia atrás, en cambio el futuro parece absolutamente indispensable como oxígeno en el que respirarán las hazañas de la virtud que da. Las empresas artísticas de la voluntad, sus más altos sueños políticos, incluso el anhelo inmarchitable por lo que ha de venir *tras el hombre*, por el superhombre, parecen inseparables de una confianza en el futuro, de una *apertura* del futuro. ¿Qué voluntad podría proponerse logros y conquistas si el futuro no fuese realmente la sede de lo *Novum*, como diría Ernst Bloch? La más cara convicción ilustrada, la de que todas las acciones positivas ruedan encauzadas por el sendero del *progreso*, apoya íntimamente este maridaje acción/futuro. Y aún peor: con el eterno retorno volverían eternamente todos los males e injusticias que hemos pretendido extirpar del mundo, las ideas nocivas, los hombres mezquinos y reactivos, todo lo que hemos combatido… ¿Para qué esforzarse, pues, en pretender lo mejor, lo más fuerte y puro, si la recaída en lo más turbio es inevitable? Esta idea no sólo es indigerible para el pastor que se debate ante Zaratustra con la gran serpiente negra en la boca: un intérprete tan fino de Nietzsche como Gilles Deleuze deforma totalmente la doctrina del Eterno Retorno, al hacerlo *selectivo* en el sentido de que elige lo más alto, afirmativo y fuerte para hacerlo volver, mientras que rechaza a la nada del no-retorno lo reactivo y negativo. Para Deleuze, el eterno retorno es la *Repetición que selecciona, la Repetición que salva*, es decir, la prueba de fuego que sólo pasa lo bueno y criba en cambio lo malo. De este modo, evidentemente, la repetición no repite lo *mismo*, sino una *antología de lo mismo*, una selección preferente de lo que hay en lugar de repetir rigurosamente lo que hay. ¡El Círculo deja de serlo y se convierte en Espiral!… Naturalmente, aquí vuelve a asomar la vieja y astuta idea de progreso (hay que hacer *progresista* incluso a Nietzsche), garantizando que cada retorno será mejor que el anterior y que mal que bien vamos para adelante: a fin de cuentas, sin futuro *no merece la pena actuar*…

Sería fastidiosamente fácil acumular las citas de Nietzsche contrarias al planteamiento de Deleuze, mientras que es rigurosamente imposible aportar *una sola* a favor de su lectura. Formulaciones como: «Guardémonos de atribuir a este ciclo una *tendencia*, una meta, o de evaluarlo, según nuestras necesidades, de calificarlo de

aburrido, estúpido, etc. [...]. Guardémonos de creer que el universo tenga una tendencia a alcanzar ciertas *formas*, que busque hacerse más hermoso, más perfecto, más complicado. Esto es puro antropomorfismo» (VP), parecen escritas pensando en interpretaciones como la criticada. La opinión de Nietzsche es tajante: «Si el devenir es un vasto círculo, todo es igualmente precioso, eterno, necesario...» (VP) y el que retorna lo hace «eternamente a una misma e idéntica vida, no a una vida nueva, o a una vida mejor, o a una vida parecida, sino a una misma e idéntica vida, tanto en lo grande como en lo pequeño...» (Z). Pero aquí no se trata sencillamente de un problema de *exégesis* nietzscheana, ni de establecer cuál es la verdadera y ortodoxa opinión de Nietzsche (¡él mismo nos previno contra estas inquisiciones!). Lo que aquí se debate es la peculiaridad misma de la doctrina del Eterno Retorno, su *fuerza* más propia y demoledora: en una palabra, *la posibilidad misma del superhombre*. Volvamos al pastor que se ahoga con la negra serpiente penetrando por su boca y garganta: Zaratustra le grita:

> –¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!
> –Éste fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi asco, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con *un solo grito* (Z).

El pastor así lo hace, corta con sus dientes la cabeza del ofidio y la escupe lejos. Entonces se transfigura:

> Ya no era pastor ni hombre, ¡un transfigurado, iluminado, que *reía*! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió! Oh, hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca (Z).

Ésa es la risa del *superhombre*, del que ha de venir, del que sabe que todo ha de volver una y otra vez. Es la risa del que sabe que ningún instante tiene justificación más allá de sí mismo, antes bien, que sabe que en el instante feliz está la justificación de todo lo pasado y lo futuro. Pero es la risa que también sabe que para poder decir auténticamente *sí* a algo hay que decir *sí* a todo: cuando Fausto solicitaba de Mefistófeles un único momento al que decir: «¡Detente, eres tan hermoso!», en el fondo pedía una reconciliación total con la existencia. No otro es el mensaje de Zaratustra:

> ¿Habéis deseado alguna vez que una misma cosa volviese dos veces? ¿Habéis dicho alguna vez: «¡Me gustas felicidad, guiño de ojo, instante!»? Entonces habéis deseado el retorno de *todas las cosas* (Z).

Ciertamente, el Eterno Retorno es una doctrina *selectiva*, pero no en el sentido que da a este término Deleuze: este simulacro selecciona *entre quienes son capaces de soportarlo y los que no*, entre quienes son capaces de aceptar todo el contenido del mundo, una y mil veces, por fidelidad a un solo momento de dicha y quienes necesitan que el mundo concuerde punto por punto con sus deseos o decretan su rechazo. Eso es

lo que significa el simulacro doctrinal del eterno retorno para quienes no somos animales ni enanos: el peso inmortal, más realmente eterno que cualquier eternidad trascendente, que da nuestra aceptación jubilosa al instante más efímero.

> Suponiendo que digamos sí a un solo instante, al hacerlo no es solamente a nosotros a lo que hemos dicho sí, sino a toda la existencia. Nada, en efecto, tiene consistencia por sí solo, ni en nosotros ni en las cosas; y si nuestra alma ha vibrado, como una cuerda, y resonado de felicidad una sola vez, entonces todas las eternidades eran necesarias para producir tal acontecimiento, y la eternidad toda entera queda, por ese instante único de nuestra aquiescencia, salvada, rescatada, justificada y aceptada (VP).

Los *rechazados* en esta selección retornarán una y otra vez, tal como quienes aceptan y se empapan de la doctrina del eterno retorno. ¿Qué castigos o qué premios podrían repartirse según ella? «Esta doctrina es suave contra aquellos que no creen en ella: no tiene infierno ni amenazas. El que no cree en ella tiene una vida efímera en su conciencia» (GC). ¿Y el que cree? ¡Ah, el que cree de corazón, ése aprende a *reír* como nunca se ha reído!

Para quien se halle penetrado de la doctrina del Eterno Retorno, las categorías temporales se convierten en parte de un juego *experimental*. El futuro ya no es aquella dimensión que validará o invalidará la acción presente, sino uno de los posibles experimentos que puede hacerse con la acción. Ya no se pensará que ha de ser mejor o peor que el momento presente, ni se supondrá que en él ha de *enmendarse* el presente: la aparición del superhombre no enmienda el mundo, al contrario, lo certifica, lo confirma gloriosamente. Cualquier *adelanto* que traiga el futuro sólo será tal desde una determinada concepción *ficticia* del tiempo, no desde la más honda: pero como tantos otros errores irrefutables de la conciencia, es una ficción que podemos utilizar en determinados casos a nuestro favor. De lo que podemos estar seguros es que nunca dejará de haber contraste jerárquico entre lo alto y lo bajo, lo afirmativo y lo reactivo, pues en el inabordable entramado de los azares y las causas aceptar un producto del mundo equivale a afirmarlo en su conjunto: «Por amor de los seres ligeros, ultraligeros, ¿acaso no es preciso también que existan topos y enanos pesados?» (Z). En último término, no hay una perspectiva inapelable desde la que algo pueda ser condenado o ensalzado con validez absoluta. La misma imagen de algo absolutamente valioso es contradictoria: los valores surgen de determinados estados de la voluntad, de determinados puntos de fuerza o debilidad y a ellos en último término se remiten. No podrían dictarse valores que englobasen todo el mundo de fuerzas en que existimos: en esto precisamente se es politeísta y no monoteísta. *«El valor total del mundo no es valorable»* (VP): no hay dictamen más claro contra la ilusión del progreso, con la que la ilustración absolutizó unilateralmente el valor del futuro. Sólo el más ingenuo antropocentrismo imagina un devenir cósmico-histórico *a nuestro favor*, y téngase en cuenta que cuando digo «ingenuo» puede muy bien leerse: *debilitador*. Esto en modo alguno impide, sino que ciertamente favorece, que nuestro vivir creador todo sea un

constante valorar y despreciar; pero estas sanciones no se amparan en ninguna instancia exterior, omnicomprensiva y absoluta, sino que son expresiones de los diversos movimientos de nuestras fuerzas. Siempre hay un punto más hondo desde el que estas valoraciones pueden ser enfocadas: «Al aprobar todas las cosas, se aprueban también todas las *aprobaciones* y todas las *reprobaciones* presentes y pasadas» (VP). En definitiva, es precisamente el deseo presente el que dicta y para siempre el irónico imperativo categórico del Eterno Retorno:

> Vive de modo que desees volver a vivir; ¡tú vivirás otra vez! Quien desee el esfuerzo, que se esfuerce; quien desee el descanso, que descanse; quien desee el orden, la consecuencia, la obediencia, que obedezca. ¡Pero que tenga conciencia de su fin y no retroceda ante los medios! ¡Le va en ello la eternidad! (GC).

El Eterno Retorno: ¿*necesidad* o *azar*? ¿No es la final declaración nietzscheana de amor a lo inevitable («Lo que es necesario no me hiere; *amor fati*, ésa es mi naturaleza más íntima» [EH]), una forma enfática pero indudable de *sumisión*? En realidad, Nietzsche empleó las nociones de «necesidad» y «azar» tal como había empleado las de «tiempo» y «repetición»: como mutuamente subversivas. Devenir azaroso regido por misteriosas leyes frente a una necesidad caprichosa y sin metas, cuya mejor expresión es el *juego*, tal como supo Heráclito. Lo que se llama necesidad, a secas, es un añadido superfetatorio a la constatación de que lo que hay es precisamente lo que hay y no otra cosa:

> La absoluta necesidad de un mismo acaecimiento en un proceso universal como en todos los otros es para la eternidad, *no* un determinismo que afecta al acaecimiento, sino solamente la expresión de que lo imposible no es posible…, que una fuerza determinada no podría ser más que esa fuerza determinada; que no puede gastar al tropezar con una resistencia un quantum de energía más que conforme a su propia fuerza – acaecimiento y acaecimiento necesario, pura tautología (VP).

Pero la noción de «necesidad» parece pretender introducir en la pura constatación de que *lo que se da, se da*, una suerte misteriosa de coerción, una secreta forzosidad que es lo que se combate con la presencia constante del azar:

> *Por azar*, aquí se halla la más antigua nobleza del mundo, yo la he incorporado a todas las cosas, las he liberado del servilismo de la finalidad… He encontrado en todas las cosas esta certeza bienaventurada, a saber, que prefieren danzar sobre los pies del azar (Z).

La necesidad es el resultado del juego del azar, lo que marcan los dados tras haber corrido el albur de cada tirada: porque *algo* tienen que marcar y ese algo, surgido del azar, es necesariamente lo que es en su determinación. El reverso correspondiente del *amor fati* es la inspirada invocación de Zaratustra: «Mi palabra es: dejad que el azar venga a mí, es inocente como un niño» (Z). Es esta inocencia azarosa del devenir, libre de metas absolutas, de fines impuestos, lo que garantiza la doctrina del eterno retorno. Y también aquí está su entronque con el simulacro de la voluntad de poder, pues *la*

voluntad de poder es la que afirma el eterno retorno. Tenemos que amar necesariamente nuestro azaroso destino porque *nuestro mismo querer es el destino*. «Yo mismo soy el *fatum* y, desde la más remota eternidad, yo soy quien determina la existencia» (VP). Gracias al cíclico devenir del Gran Año caótico, mi voluntad puede querer también hacia atrás y desde siempre: es más, si en ese círculo vicioso de la repetición puede hablarse de causas, yo mismo no sólo soy causado por el retorno sino que también soy causa de él:

> Las almas son tan mortales como los cuerpos. ¡Pero el nudo de las causas, en el que yo estoy entrelazado, vuelve de nuevo y me creará otra vez! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno (Z).

Cuando quiero el destino no quiero algo exterior que coactivamente se me impone, sino la libre determinación de mi propio querer. Pero esa libertad del querer, que corre el peligro de ser representada exclusivamente desde la conciencia, desde la razón que *explica* cada proceder, debe ser considerada como la expresión de la más «estúpida» y azarosa necesidad, totalmente ignorante de causas y motivos:

> ¿No hay más que un solo reino, el de la estupidez y el azar? A esto habría que añadir: sí, quizá no haya más que un reino, quizá no haya voluntad ni causas finales y quizá seamos nosotros los que las hemos creado con nuestra imaginación. Esas manos de hierro de la necesidad, que echan el dado del azar, continúan su juego indefinidamente: sucederá, pues, que ciertas tiradas se parezcan perfectamente a la finalidad y a la sabiduría. Quizá nuestros actos de voluntad, nuestras causas finales, no sean más que esto: tiradas de dados y quizá nosotros seamos demasiado cortos y vanidosos para comprender nuestra extrema estrechez de espíritu, que no sabe que somos nosotros mismos los que echamos con manos de hierro los dados y que en nuestros actos más deliberados no hacemos otra cosa que jugar al juego de la necesidad. ¡Quizá! Para llegar más allá de este «quizá» sería preciso haber sido ya huésped del infierno, haberse sentado ya a la mesa de Perséfone y haber jugado a los dados con la anfitriona (A).

VI

El superhombre y los valores: la gran política

Incluso los ilustrados que más hicieron por combatir la imagen dogmática de Dios estuvieron de acuerdo en rechazar los aspectos oscurantistas de su teología, pero aceptaron la *sublimidad* de su moral. El cristianismo como ideal moral permaneció prácticamente inatacado, incluso promocionado en diversas versiones laicas (Strauss-Feuerbach…), se hostigó a la Iglesia por su falta de consecuencia ética, pero no se dijo ni una palabra contra la ética misma que exponía esa Iglesia. El «amor al prójimo», la «compasión», la «renuncia a los malos instintos», la «humildad», el «respeto al deber», la «justicia», la «igualdad» y restantes valores ético-políticos de indudable raigambre cristiana salieron de la criba antiteológica ilustrada no sólo intactos, sino considerablemente reforzados. Tal pareciera que lo que se quitaba a Dios en dogmática había que devolvérselo crecidamente en moral… Todavía hoy, cuando decirse cristiano es ya un desafío o una extravagancia (terminará por volver a ser *interesante*), los valores éticos del cristianismo, más o menos modernizados y racionalizados, siguen mayoritariamente en pie. Son los partidos más radicales de la izquierda los que los apoyan principalmente, lo que no deja de confirmar en gran medida el punto de vista de Nietzsche sobre el socialismo. El frontal ataque de Nietzsche al cristianismo como moral, no como moral incumplida o traicionada por un clero aprovechado, sino como *ideal* moral, fue y sigue siendo la piedra de escándalo del mensaje nietzscheano. Se dirá que esto se debe en buena parte al sangriento remedio que los nazis hicieron de la transvaloración de los valores de Zaratustra, pero esta excusa es ambigua, podría entenderse que los nazis *exageraron* la doctrina de Nietzsche, cuando la realidad es que no lograron entender su alcance *precisamente porque la leyeron como cristianos*. En realidad, el proyecto ético de Nietzsche –la Gran Política experimental– es algo *muchísimo más* aristocrático y cruel que lo que los nazis pudieron soñar: éstos sólo lograron rebaños de rabiosas ovejas negras, pero no lograron parir ningún auténtico lobo… No, el escándalo que suscitan las opiniones morales de Nietzsche –y también el *indignado interés* que despierta– se debe precisamente a que combate el monoteísmo en su más íntimo y respetado refugio, allí donde todavía se oculta nuestra necesidad gregaria de una sociabilidad *a la cristiana*, porque somos incapaces de imaginar otra. Desde

luego que ya no vivimos –pocos lo han hecho alguna vez– en una *comunidad* cristiana, pero todavía se intenta vivir en un *Estado* cristiano, lo que por cierto es una contradicción en los términos, como «Estado socialista» o «Estado popular» (!)…

En la historia del pensamiento occidental sorprende lo poco que se ha filosofado sobre moral a partir del fin del paganismo. Se ha hecho interminable *casuística*, pero no se ha puesto en tela de juicio ni siquiera mínimamente lo fundamental. En esto, como en tantas otras cosas, Spinoza es casi única excepción.

> Sobre lo que menos se ha pensado hasta ahora ha sido sobre el bien y el mal; siempre se consideró como una cosa muy peligrosa. La conciencia, la buena opinión, el infierno, y aun a veces la misma policía, no permitían ni permiten mostrarse imparcial en este terreno; y es que en presencia de la moral, como en presencia de toda autoridad, no es lícito reflexionar ni menos hablar: ¡allí hay que *obedecer*! Desde que el mundo es mundo, ninguna autoridad ha querido todavía dejarse tomar por objeto de crítica; y llegar a la crítica de la moral, tener como problema la moral, ¿cómo?, ¿no ha sido esto siempre, no lo es aún, lo inmoral? La moral, sin embargo, no dispone de toda clase de medios de intimidación para mantener a distancia las investigaciones críticas, ni de instrumentos de tortura: su certidumbre reposa más bien en una cierta especie de seducción que ella sola conoce: sabe *entusiasmar*. A veces, con una sola mirada sabe paralizar la voluntad crítica, o también atraerse a ésta, captársela, y hay casos también en que sabe volverla contra sí misma; de suerte que, semejante al escorpión, hunde su aguijón en su propio cuerpo. Pues desde hace mucho tiempo la moral conoce toda suerte de diabluras en el arte de convencer; hoy día, aún no hay orador que no se dirija a ella para pedirle socorro (escuchemos, por ejemplo, a nuestros mismos anarquistas: ¡cómo apelan a la moral para convencer! Terminan llamándose a sí mismos «los buenos y los justos»). Y es que la moral, en todos los tiempos, desde que se habla y se trata de convencer en la tierra, se ha afirmado como la mejor maestra de seducción y, lo que nos importa a nosotros los filósofos, como la verdadera *Circe de los filósofos* (A).

Ante la moral no se puede ser *imparcial*: ningún pensador es capaz de situarse más allá del bien y del mal. Pero éste es precisamente el objetivo de Nietzsche y para ello comienza examinando la *genealogía* de la moral judeocristiana, las raíces *premorales* de que brota, las fuerzas y los instintos en conflicto que sellan su origen…

En sus orígenes griegos, la moral no distinguía entre *obrar bien* y *ser feliz*, ambas cosas se expresaban con la misma palabra *(eu-prattein)*. La felicidad no era recompensa o mérito, sino más bien cuestión de hado venturoso: *eu-daimonía*, dios propicio, buen hado. Sócrates invierte el papel del *daimon*, convirtiéndolo en la actividad *negadora* de la conciencia: es feliz quien piensa, quien conoce adecuadamente, quien tiene una conciencia ilustrada correctamente. La deliberación consciente sustituye el papel antes desempeñado por el azar o por el dios. Por otro lado, *eu-prattein*, que en un principio significaba ser dichoso, pasarlo bien y *por tanto* obrar bien, fue convirtiéndose en: obrar bien y *por tanto* ser feliz. La *virtud*, que en un principio era la acción del dichoso, se convirtió en la práctica que la conciencia adecuada dicta para llegar a ser dichoso. Pero ¿quién era el dichoso? Para los griegos, como para los antiguos germanos y prácticamente todos los pueblos primigenios, el feliz (el *bueno*) era el noble, el fuerte, el poderoso, el rico. *Virtud* proviene de *vir*, fuerza varonil. A partir de Sócrates y Eurípides, el pesimismo nihilista, racionalizador y debilitador, comienza a ganar a los

griegos. La virtud se va convirtiendo cada vez más en la *renuncia*: renuncia a las pasiones, a las riquezas, a las ambiciones, a los goces predatorios del guerrero, a los honores y orgullos de la vida pública. Los goces de la conciencia (la ciencia, la argumentación) sustituyen a todos los otros y se convierten en el único bien del sabio harapiento y descalzo, que rechaza hasta la humilde escudilla y bebe agua clara en el cuenco de la mano. Pero todavía y siempre es la *fuerza* lo que se busca a través de esta renuncia: el sabio cínico se compara a Hércules matador de monstruos, ve su cayada como la maza titánica y su zurrón como la piel del león de Nemea; el estoico, el epicúreo, son más orgullosos y altivos que el más distinguido aristócrata, al que desprecian por sus debilidades de apasionado. Los griegos no conocieron el *resentimiento*, sino distintos caminos para alcanzar la altivez y el poder. El resentimiento fue un invento típico del *sacerdote* y más exactamente del sacerdote *judío*: aquí encuentra Nietzsche la clave genealógica de la moral. Alejado de la guerra, de la caza, del disfrute de las mujeres, de todas las alegrías de la energía corporal, el sacerdote descubre en el espíritu una fuente de poder adecuada a su general impotencia; pero para utilizarla al máximo debe realizar por medio del resentimiento una inversión radical del *Ideal* ético vigente, no ya sólo de los caminos para alcanzarlo. Un estoico, por ejemplo, renuncia a los placeres y disciplina su carne porque de este modo aspira a tener un cuerpo más realmente fuerte que el del más feroz y disipado guerrero, pero en modo alguno se le ocurriría elogiar como valores éticos la *debilidad* o la *enfermedad*. En cambio,

> los judíos han sido los que, con una lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = feliz = amado de Dios), y han mantenido con los dientes del odio más profundo (el odio de la impotencia) esta inversión, a saber: que los únicos buenos son los miserables, los pobres, los impotentes, los inferiores, los que sufren, los abstinentes, los enfermos, los deformes (GM).

Ésta es la inversión que recoge el cristianismo paulino y mezcla con las doctrinas de la renuncia del helenismo tardío para producir el ideal abstinente, compasivo e igualitario que ha presidido la moral occidental durante casi dos mil años. La voz del Dios cristiano decreta: «Sólo los miserables son los buenos; los que sufren, los necesitados, los enfermos, los deformes, son también los únicos piadosos, los únicos bendecidos por Dios; sólo a ellos pertenecerá la beatitud. Y, al contrario, vosotros, los que sois nobles y poderosos, sois desde la eternidad los malos, los crueles, los ávidos, los insaciables, los impíos, y, eternamente, seguiréis siendo también los reprobados, los malditos y condenados» (GM). Apoteosis del resentimiento: Tertuliano prometiéndoselas muy felices cuando desde el cielo viese sufrir a los paganos en el infierno…

Acerquémonos más a la psicología del resentimiento. *El resentimiento reprocha como moralmente malo la posesión de cuanto él no posee, los dones de que carece, los riesgos que no se atreve a correr, los placeres que sería incapaz de compartir*. Es la articulación moral de la *envidia*, la expresión ética de la impotencia. Como no sería capaz de quitarle al otro lo que tiene ni de disfrutarlo, sea juventud, salud, energía,

riqueza, pretende al menos *envenenarlo* con sus reproches; para que esos reproches no sean puramente particulares, los formula en leyes éticas generales y universalmente válidas y promueve un Dios de Justicia para garantizar su sanción eterna. El resentido siempre opina que le han quitado algo y sólo se lo puede haber quitado quien lo tiene, el feliz. Es el otro quien tiene la culpa de su miseria, quien es *culpable por no ser miserable*. El noble, el fuerte, aquel que mereció ser llamado «el feliz», valora de manera agresivamente directa: «Yo soy bueno –equivale a "yo soy lo que soy"–, luego tú, que te me opones, que eres mi contrario, eres malo». En cambio, el resentido valora de manera indirecta, por negación, por *reacción*: «Tú eres malo, libidinoso, fuerte, rico, luego yo, que carezco de todo lo que tú tienes, soy bueno». En el uno, la crítica es el ataque jubiloso en que se expresa el propio ser, el apasionado querer, cuyo potente crecimiento destroza frontalmente lo que se le opone: es la tarea alegre del demoledor que *niega porque se afirma*. El otro caso es el del crítico reactivo, resentido, que zapa la riqueza del otro porque no puede soportar su vista y que sólo *se afirma cuando niega a su rival*. ¿Será preciso recordar que el ejemplo clásico de esta última crítica reactiva es la *dialéctica*, en especial la del amo y el esclavo en Hegel o la lucha de clases según Marx? Ahora bien, ¿cuál será el proyecto ético, *educativo*, del resentimiento?

> El *debilitamiento* como *tarea*: el debilitamiento de las apetencias, de los sentimientos de placer y de desagrado, de la voluntad de poder, del orgullo, del tener, del querertener-más; el debilitamiento en tanto que humildad; en tanto que creencia; en tanto que repugnancia y vergüenza por todo lo que es natural, en tanto que negación de la vida, en tanto que enfermedad y debilidad habitual (VP).

Y no se olvide que se suele querer la debilidad «lo más a menudo porque se es débil *necesariamente*» (VP). Una evidente muestra de esto es el tratamiento que la moral cristiana –aquí con fuertes resabios de estoicismo– da al tema de las *pasiones*, a las que pretende reprimir y mitigar por todos los medios. Pero

> el temor de los sentidos, de las apetencias, cuando llega hasta *desaconsejar* éstas, es de por sí un síntoma de *debilidad*: los medios extremos caracterizan siempre estados anormales. Lo que aquí falta, lo que aquí se disuelve es *la fuerza propia para refrenar un impulso*: cuando se tiene el instinto de deber ceder necesariamente, cuando hay que reaccionar, se hará bien en evitar las ocasiones (las «seducciones»). […]. El desbordamiento no es una objeción válida más que contra aquel que no tiene derecho a él: y casi todas las pasiones no han sido censuradas más que a causa de aquellos que no tienen fuerza suficiente para volverlas *en su provecho* (VP).

En cambio, el tratamiento que el fuerte da a las pasiones es completamente diferente:

> En resumen: hay que dominar las pasiones, pero no debilitarlas ni extirparlas. Cuanto mayor sea la soberanía del querer, más libertad podrá conceder a las pasiones. La grandeza del «gran hombre» reside en el margen de libertad de sus apetencias y aún más en el poder todavía más grande con el que sabe poner a su servicio a estos monstruos espléndidos (VP).

Al fuerte, todo se le vuelve fuerza; el débil, todo debe convertirlo en debilidad o considerarlo *malo*, por resentimiento.

Uno de los aspectos que Nietzsche ataca más contundentemente en la moral establecida es su *formalismo*, el carácter legislativo de sus prescripciones. Cada precepto moral aspira a ser universal y necesario para todos los hombres en todos los casos; en ciertos análisis de la ética, de los que Kant da el ejemplo más destacado, es el respeto mismo a la ley lo que constituye el meollo de toda auténtica moral. Ahora bien, esto da por supuesto una *intercambiabilidad* de las acciones humanas, una especie de molde o vaciado al que todas deben igualmente ajustarse. Por otro lado, da por supuesto que hay algún *punto* universalmente válido desde el que se puede contemplar moralmente el conjunto de la actividad humana. Ambos supuestos son falsos. En primer término, las acciones no son intercambiables o equiparables:

> El que juzga: «En este caso, todos deberían obrar de este modo», no ha avanzado ni cinco pasos en el conocimiento de sí mismo; de lo contrario, sabría que no hay acciones semejantes y que no puede haberlas, que toda acción que ha sido ejecutada lo ha sido de una manera única e irreparable, y que así sucederá con toda acción futura, y que todos los preceptos no se refieren más que al lado exterior grosero de las acciones (del mismo modo que los preceptos más esotéricos y más sutiles de todas las morales hasta hoy); que con estos preceptos se puede conseguir, es verdad, una apariencia de legalidad, pero *nada más que una apariencia*; que toda acción respecto de ellos es y seguirá siendo una cosa impenetrable; que nuestras opiniones sobre lo que es bueno y noble y grande no pueden ser nunca demostradas por nuestros actos, porque todo acto es incognoscible; que ciertamente nuestras apreciaciones y nuestras tablas de valores forman parte de las palancas más poderosas en la máquina de nuestras acciones, pero que para cada acción particular la ley de su mecánica es indemostrable (GC).

No menos imposible es determinar un único punto desde el que dictar normas válidas para todos los individuos y todos los casos, según un criterio absoluto:

> Si el devenir es un gran anillo, todas las cosas tendrán el mismo valor, serán igualmente eternas, igualmente necesarias. En todas las correlaciones de sí y no, de preferencia y de exclusión, de amor y de odio, sólo se expresa una perspectiva, el interés que presentan tipos determinados de vida: en sí mismo, todo lo que es pronunciar un sí (VP).

De acuerdo con este perspectivismo ético, la *virtud* debe perder su carácter genérico y abstracto para volver a convertirse, como en un principio lo fue, en esa fuerza propia que impulsa a cada cual hasta su cumbre más alta, no ser un instrumento educativo de *nivelación* que haga más manejable y homogéneo el rebaño.

> Una virtud debe ser una invención nuestra, una defensa y una necesidad personal nuestra; en todo otro caso será simplemente un peligro. Lo que no es una condición de nuestra vida, la perjudica; una virtud derivada simplemente de un sentimiento de respeto frente al concepto de *virtud*, como Kant quería, es dañosa. La «virtud», el «deber», el «bien en sí», el bien con el carácter de la impersonalidad y de la validez universal, son quimeras en las que se manifiesta la decadencia, el último agotamiento de la vida, la cicatería de Königsberg. Las más profundas leyes de la conservación y del crecimiento ordenan lo contrario; esto es,

> que cada cual encuentre la propia virtud, el propio imperativo categórico. Un pueblo perece cuando confunde sus deberes con el concepto de deber en general. Nada arruina más profunda e íntimamente que aquel deber «impersonal», aquel sacrificio ante el Moloch de la abstracción (AC).

Cuando la moral se convierte en un instrumento de *manipulación gregaria*, en manos del resentimiento, que siempre es odio contra lo diferente-superior, lo diferente-hostil o inadmisible, dicta leyes generales que pretenden constreñir lo irrepetible de cada acción a la homogeneidad de lo común y la diversidad de perspectivas potenciadas por cada tipo de fuerzas a unos principios absolutos, por tanto abstractos. *La lucha contra el formalismo moral es el combate liberador por volver a convertir la virtud en fuerza... para el fuerte*.

El estudio genealógico de la moral que hace Nietzsche y su crítica a los valores judeocristianos y al formalismo ético son, ante todo, un *diagnóstico cultural*. Hay que constatar que los fuertes han sido vencidos por la multitud de los débiles, que incluso la forma de vida que permitió en otro tiempo la eclosión de virtudes aristocráticas es hoy por hoy imposible. Lo gregario domina abrumadoramente y cada vez más: los sacerdotes y su resentimiento han impuesto una nueva faz al mundo. ¿Por qué? Fundamentalmente porque, como ya hemos dicho, la utilización sacerdotal de la *conciencia*, de los medios intelectuales, terminó por imponerse a la *rectitud instintiva* de los fuertes.

> Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser más *inteligente* que cualquier raza noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta; a saber, como la más importante condición de la existencia, mientras que, entre hombres nobles, la inteligencia fácilmente tiene un delicado dejo de lujo y refinamiento; en éstos precisamente no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* reguladores o incluso una cierta falta de inteligencia, así por ejemplo, el valeroso lanzarse a ciegas, bien sea al peligro, bien sea al enemigo, o aquella entusiasta subitaneidad de la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento y la venganza, en la cual se han reconocido en todos los tiempos las almas nobles (GM).

La *inconsciencia heroica* fue la causa cultural del final del heroísmo, de la extinción de la moral heroica y del tipo de mundo que la posibilitaba. Pero precisamente la muerte de Dios ha abierto la posibilidad de una *conciencia heroica*, de una moral de los señores esclarecida, aliada a los más finos y potentes recursos del conocimiento y la ciencia. No otro es el sentido de los simulacros doctrinales de la voluntad de poder o del eterno retorno, de la profecía-promesa del superhombre. *El superhombre será el héroe más la conciencia, el héroe-pensador, el filósofo venidero*. A partir de la gran crisis de la muerte de Dios es posible un pensamiento politeísta que sirva de base a la implantación lúcida de nuevos valores, a una *aristocracia experimental* que alíe el pensamiento a los instintos, la reflexión a las pasiones, la negación a la vitalidad. Por eso Zaratustra exhorta a los nobles que viven en el desánimo: «¡No arrojes al héroe de tu alma! ¡Mantén sagrada tu suprema esperanza!» (Z). Ha llegado, anuncia Nietzsche, la hora de la *Gran Política*; por eso comienza sibilinamente su *Ecce Homo* anunciando que se acerca el momento en que ha de hacer una tremenda proposición a Occidente…

¿Qué es la Gran Política? La preparación del mundo para el advenimiento del superhombre: la creación de unos valores y unas formas de vivir que hagan posible el superhombre. Habrá que *crear* mucho y habrá que *destruir* mucho también. Pues el superhombre no será una consecuencia ineluctable del progreso histórico ni de la evolución biológica sino *la gran obra de arte política de los filósofos-artistas politeístas*, herederos consecuentes y jubilosos de la muerte de Dios. El superhombre es una meta, un proyecto, pero no en el habitual sentido político de postergación de la vida presente por mor de la futura, sino en el del bosquejo del artista que le guía en su creación y se convierte en recompensa desde el momento mismo en que pone en marcha la libertad de la obra. Porque el superhombre no es una *necesidad*, no es algo que venga a redimir un mundo ya de por sí perfecta e insuperablemente *inocente*, sino una decisión de los más fuertes, de los más lúcidos y nobles, que por obra de su voluntad de poder llega a ser algo *fatal*. El superhombre es el sentido de la tierra: «Un ser que el hombre presupone, que todavía no existe, pero que indica la meta de su existencia. ¡Tal es la libertad de todo querer –luego de todo lo arbitrario–! ¡En la meta reside el amor, la visión cumplida, la nostalgia!» (VP). El lema del superhombre no es el «tú debes» de Kant y los cristianos, ni siquiera el «yo quiero» del héroe, sino el jubiloso y terrible «yo soy» de los dioses griegos. En verdad, él es la última meta del hombre, porque a partir de él ya no habrá metas sino pura aceptación del caos de las fuerzas y del eterno retorno, «finalidad sin fin» tal como la que Kant halló en lo más sublime del arte. Los «ejemplos» de superhombre que a veces se hallan o creen hallarse en la obra de Nietzsche son sumamente equívocos: un César Borgia o un Goethe no son propiamente superhombres, sino «algo que, por relación a la humanidad en su conjunto, es una especie de superhombre» (AC). Pero lo cierto es que: «Nunca ha existido todavía el superhombre. He visto desnudos a los dos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: se parecen demasiado todavía» (Z). Realmente, como muy bien señala Klossowski, el superhombre no es un individuo sino un *estado*. Tampoco parece pertinente decidir si se tratará de un estado alcanzado por un individuo o por una colectividad, ya que la contraposición misma entre individuo y comunidad parece «humana, demasiado humana»… Lo indudable es que, para la realización de la Gran Política, Nietzsche apeló a *individuos*, a los individuos menos contaminados por el asfixiante gregarismo vigente. El superhombre dominará la tierra, pero sería erróneo imaginar este dominio como un control *gubernamental* en el sentido estatista habitual, pues lo que se trata de producir es

> una raza de señores, cuya tarea no se agotase en gobernar; sino una raza que tuviese *su propia esfera de vida*, un excedente de fuerza para la belleza, el coraje, la cultura, refinamientos hasta en lo que hay de más espiritual; una raza *afirmativa* que pudiera concederse *todo gran lujo…*, lo bastante poderosa para no necesitar ni *la tiranía del imperativo de virtud*, ni el ahorro, ni la pedantería, más allá del bien y del mal: formando un invernadero de plantas raras y singulares (VP).

En su aspecto *negativo*, la Gran Política pasa por la lucha contra aquellas instituciones destinadas a perpetuar y consolidar la anulación de las diferencias, la homogeneización de lo jerárquicamente diverso, la sustitución de los valores peculiares de cada individuo o cada pueblo en un vacuo absoluto llamado Bien Común. Zaratustra predica contra el *Estado*, al que llama «el más frío de los monstruos fríos». La gran mentira del Estado es decir:

> Yo, el Estado, soy el pueblo. ¡Es una mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor: así sirvieron a la vida. Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estados; éstos suspenden encima de ellos una espada y cien concupiscencias. Donde todavía hay pueblo, éste no entiende al Estado y lo odia, considerándolo mal de ojo y pecado contra las costumbres y los derechos (Z).

El Estado es falsedad, confusión de las lenguas peculiares del bien y del mal: en resumen, *voluntad de muerte* que hace señas amistosas a los «predicadores de la muerte». El Estado ha nacido para los demasiados, para los *superfluos*: los atrae, los devora y los rumia. Incluso se atrae a los hombres de corazón rico, a los que promete las más altas cosas si le sirven:

> ¡Ay, él adivina cuáles son los corazones ricos, que con gusto se prodigan! ¡Sí, también os adivina a vosotros, los vencedores del viejo Dios! ¡Os habéis fatigado en la lucha y ahora vuestra fatiga continúa prestando servicio al nuevo ídolo! ¡Ese frío monstruo gusta calentarse al sol de buenas conciencias! (Z).

La emancipación del Estado es el camino hacia aquel que aspira a ser algo más que número intercambiable entre los demasiados, el superhombre dueño de sus valores e insustituible.

> Allí donde el Estado acaba comienza el hombre que no es superfluo; allí comienza la canción del necesario, la melodía única e insustituible. Allí donde el Estado *acaba*, ¡mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre? (Z).

Es precisamente por este rechazo del Estado por lo que Nietzsche se opuso al *socialismo*: a su juicio –por cierto, hoy ampliamente confirmado por la experiencia histórica–, la llegada de los socialistas al poder no haría sino reforzar la estructura estatal: «En los países en que los hombres están disciplinados quedan siempre bastantes retardatarios no disciplinados; de inmediato se unen preferentemente a los campos socialistas. Si *éstos* llegasen un día a hacer las leyes, podemos estar seguros de que se impondrían cadenas de hierro y ejercerían una disciplina terrible. ¡*Se conocen a sí mismos*! Soportarían estas leyes con la conciencia de que se las habían dado ellos mismos; el sentimiento de poder y de *este* poder está demasiado reciente entre ellos y es demasiado seductor para que no lo sufran todo a causa de él» (A). Por lo demás, el socialismo pretende introducir refinamientos de alta cultura en una mano de obra que debe continuar efectuando un trabajo rudo y grosero, por lo menos hasta no ser

sustituida por máquinas: esto no aliviará la esclavitud, sino que sensibilizará a quien la padece de modo que llegue a sufrirla más intolerablemente. El lema de *justicia* que el socialismo escribe en su bandera es una clara concesión a la moral del resentimiento judeocristiana, pues la reforma de la sociedad no es cuestión de principios, sino de *fuerza*: «En el estado de naturaleza no rige el principio de equidad, sino que decide la fuerza. Los socialistas, el pedir la revolución social, apelan a la fuerza. Sólo cuando los representantes de la sociedad futura lleguen a constituir una fuerza igual que la de los que defienden el orden antiguo puede llegarse a un pacto y sobre la base de este pacto construir un orden justo. Pero no hay derechos del hombre» *(Ojeada sobre el presente y el porvenir de los pueblos)*. Lo mejor que tiene el socialismo es su función de *acicate* intelectual, de animador teórico de la sociedad: «Lo mejor que tiene el socialismo es la vibración que comunica a todos los círculos sociales: divierte a los hombres e introduce en las clases inferiores una especie de diálogo filosófico-práctico. En este sentido, es una fuente de energías espirituales» *(ibídem)*.

El aspecto *positivo* de la Gran Política pasa por una *selección* y un *adiestramiento experimental* de la humanidad. La selección se funda primordialmente en la aceptación radical o el rechazo –por debilidad, por incomprensión– de la doctrina del eterno retorno, con todas las consecuencias que analizamos en su momento. El adiestramiento se encamina a la creación artística de un tipo de hombre nuevo, que sea propiamente más que hombre.

> No hay peor confusión que la que confunde el *adiestramiento* (disciplinario) y la *domesticación*: lo que se ha hecho… Tal como yo lo entiendo, el adiestramiento es un medio de enorme acumulación de fuerzas de la humanidad, de tal suerte que las generaciones ulteriores puedan proseguir sobre la base del trabajo de las precedentes y crecer a partir de éstas, no solamente de forma exterior, sino interior, orgánica, en lo que tienen de más fuerte… Hay un peligro de los más graves en creer que la humanidad ha de continuar creciendo y fortificándose en tanto que totalidad, mientras los individuos se apoltronan, se igualan, no superan la media, se hacen mediocres… *La humanidad es una abstracción*: la meta del adiestramiento, en el caso más particular, no podría ser otra que el *hombre más fuerte* (el no-adiestrado es débil, derrochador, inconstante) (VP).

El hombre es una planta que ha sido cultivada exclusivamente con fines gregarios, sin otro objetivo que su simple conservación, la reproducción indefinida e invariable de la especie: pero de este modo lo que se ha conseguido es debilitarla y puede acabar pereciendo de raquitismo… Ha llegado el momento, la oportunidad –*kairós*, diría un sofista griego– de realizar los más raros y arriesgados injertos, de proponerse superar el estadio alcanzado en nombre de unas fuerzas más poderosas, antigregarias, antiespecíficas, *que ya están en nosotros*, pero que la coacción del Dios monoteísta cristiano nos obligaba a reprimir.

> ¿Por qué no lograríamos con el hombre lo que los chinos saben hacer con un árbol, de tal modo que por un lado da rosas y por otro peras? Estos procesos naturales de la *antropocultura*, por ejemplo, los cuales hasta ahora han sido practicados con una lentitud y una torpeza extremas, podrían ser asumidos y

> controlados por los hombres mismos; y la vieja querella de las razas, de las luchas raciales, de las fiebres nacionales y de las enemistades personales podrían quedar entonces reducidas a breves períodos –por lo menos de forma experimental–. ¡Continentes enteros se consagrarían entonces a esta *experimentación consciente*! (VP).

Nietzsche no llegó a detallar las vías de este antropocultivo experimental ni pasó del estadio profético en su *adivinación* del superhombre. Por sus notas dispersas sabemos que valoraba primordialmente la *autodisciplina*, el *pathos* de la distancia que no renuncia a mantener y a utilizar las barreras jerárquicas que el igualitarismo moderno derriba para mejor someter los individuos intercambiables –iguales– al peso del Estado. Que la tarea no podía ser uniformemente *agradable* en el fácil sentido del hedonismo demasiado rápido de los *últimos hombres* entre los que vivimos, de ello da idea sus frecuentes alusiones a la dureza e incluso crueldad con uno mismo y con los otros,[1] pues muchos deben ser sacrificados en el camino: «A quien no le enseñéis a volar, enseñadle ¡*a caer más deprisa*!» (Z). Por otro lado, es indudable que su imagen de la creación en la que la voluntad de poder se ejerce incluye también la *técnica*, no sólo el arte en sentido estricto: hay mucho de cierto en las observaciones de Heidegger a este respecto. Ninguna recomendación de renuncia a la técnica como instrumento privilegiado de la Gran Política puede reclamarse siquiera sea mínimamente de Nietzsche: otra cosa es que también dentro de los logros técnicos se vea una peligrosa tendencia a la acomodación utilitaria a lo gregario y a la pura repetición de lo habido (con variaciones de urgencia mercantil tanto más frecuentes cuanto que secretamente superfluas). En todo caso, del tenor general de este adiestramiento experimental da idea un significativo fragmento de *La gaya ciencia*:

> Tendencias principales: 1. Difundir el amor a la vida, a la vida propia en todas las formas. Todo lo que imagine un individuo deberá valer para los demás, inaugurándose en este punto una nueva y gran tolerancia, por mucho que contraríe nuestros gustos, si el individuo realmente aumenta su propia vida. 2. Unirse para combatirlo todo y a todos los que traten de hacer sospechoso el valor de la vida: contra los tenebrosos, los descontentos y los melancólicos. ¡Prohibir su propagación! Pero nuestra enemistad debe ser un medio para aumentar nuestra alegría. ¡Reír, bromear, destruir sin amargura! Ésta es nuestra guerra sin cuartel (GC).

¿Y el *dolor* de los aplastados, la miseria y la explotación, la angustia de los débiles, el sufrimiento de los enfermos? La afirmación del eterno retorno es *trágica*, no orienta el devenir hacia una reconciliación final en la que toda deuda será saldada y toda lágrima enjugada: el mundo no está en su conjunto sujeto a valoración, no es *justificable* porque no necesita serlo. El sufrimiento es una realidad *insuperable* en él, no menos que la alegría y la debilidad es un dato irreductible, tal como la fuerza. El hombre trágico no trata a los demás con mayor dureza que a sí mismo: se limita a constatar que, puesto que no existe el Dios justiciero y redentor, es impensable un *rescate* total de la humanidad, un reparto de premios y castigos que contente a los principios judeocristianos por toda la eternidad. A quien le falten fuerzas, ningún Todopoderoso se las dará: pero tampoco

ningún fuerte se las ha quitado. El noble puede ser *generoso* hasta el derroche, hasta la más jubilosa entrega de sí mismo, pero nunca se admitirá *culpable* de la miseria vigente ni dudará de su derecho a la felicidad en medio del dolor, *porque no hay felicidad sin dolor*. ¿Cuándo triunfarían definitivamente los adalides del resentimiento?

> Indudablemente, cuando lograsen *introducir en la conciencia* de los afortunados su propia miseria, toda miseria en general: de tal manera que éstos empezasen un día a avergonzarse de su felicidad y se dijesen tal vez unos a otros: ¡es una ignominia ser feliz!, ¡*hay tanta miseria!*... Pero no podría haber malentendido mayor y más nefasto que el consistente en que los afortunados, los bien constituidos, los poderosos del cuerpo y del alma, comenzasen a dudar así de su *derecho a la felicidad* (GM).

La mayor tentación del fuerte, a la que su propia naturaleza inclina, es la *compasión* por los dolores de los hombres, compasión que puede emponzoñarse hasta la médula y debilitarle radicalmente. También la compasión y el terror del experimento son los mayores obstáculos para la Gran Política. A fin de cuentas, se trata de saber si ha de mantenerse indefinidamente la política actual, en la que la explotación está destinada a la conservación y autorreproducción de lo dado, o se pretenderá realmente un día dar un sentido no gregario, no simplemente conservador, a tal explotación. La apuesta es enorme, el riesgo también y Nietzsche fue muy consciente de él:

> Para decirlo moralmente, esta maquinaria total, la solidaridad de todos los engranajes representa un máximo en *la exploración del ser humano: pero esta maquinaria supone tal cosa a causa de que esta explotación recibe un sentido*. En caso contrario, no sería más que un envilecimiento del *tipo* humano, un *fenómeno regresivo* del más grande estilo (VP).

Esta última advertencia, junto con la antes citada que contraponía «adiestramiento» a «domesticación», son parte de lo mucho desaprovechado por los nazis en su lectura de Nietzsche.[2] La historia es una crónica de horrores y ningún *happy end* podría borrarle ese carácter: quien niega esto por prisa de hacer llegar el futuro es un falsificador y un mixtificador mil veces peor que quien cínicamente se aprovecha de sus particulares ventajas. A este respecto, la conciencia *progresista* ha sido el mayor obstáculo para una visión provechosa de la historia, es decir, una visión que nos refuerce en la consideración de las auténticas expectativas de nuestro poderío. Pero hay otra contemplación posible de la historia que podría, no sólo reforzarnos, sino contribuir a *transformarnos* radicalmente:

> El que sabe considerar la historia del hombre en su conjunto como *su historia* siente, en una enorme generalización, toda la aflicción del enfermo que sueña con la salud, del viejo que sueña con su juventud, del enamorado privado de su bienamada, del mártir cuyo ideal está destruido, del héroe la noche de una batalla cuya suerte ha estado indecisa y de la cual conserva las heridas y el pesar por la muerte de un amigo. Pero llevar esta suma enorme de miserias de toda especie, poder llevarla y ser, al mismo tiempo, el héroe que saluda, en el segundo día de la batalla, la venida de la aurora, la llegada de la felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de sí un horizonte de mil años, siendo el heredero de toda nobleza, de todo espíritu del pasado, heredero obligado, el más noble entre todas las antiguas noblezas, y, al mismo tiempo, el primero de una nobleza nueva, de la cual no se ha visto cosa semejante en ningún tiempo; tomar todo esto

sobre su alma, lo más antiguo y lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad y reunir, por fin, todo esto en una sola alma, resumirlo en un solo sentimiento, esto, ciertamente, debería tener por resultado una dicha que el hombre no ha gozado nunca hasta hoy; la dicha de un dios, pleno de poderío y de amor, de lágrimas y de risas; una dicha que semejante al sol de la tarde, hará don incesante de su riqueza inagotable para verterla en el mar y que, como el sol, no se sentirá plenamente rico sino cuando el más pobre pescador reme con remos de oro. Esa dicha divina se llamaría entonces humanidad (GC).

VII

Cuando éramos nietzscheanos

> «Y cuando Zaratustra hubo dicho estas palabras le asaltó la violencia del dolor y la proximidad de la separación de sus amigos, de modo que lloró sonoramente; y nadie sabía consolarlo. Y durante la noche se marchó solo y abandonó a sus amigos» *(Así habló Zaratustra)*.

Hubo una época en que fuimos nietzscheanos. ¿Cuándo? En la primera mitad de la década de los setenta, es decir, hace algo menos de treinta años. ¿Quiénes? Varios muchachos que queríamos escribir filosofía o al menos «hacer» filosofía –es decir, *sentirnos* pensar–, pero que rehusábamos considerarnos simplemente «marxistas» o «analíticos», como mandaban las dos grandes familias filosóficas españolas que se oponían a la ortodoxia conservadora y clerical impartida en las aulas universitarias.

Ser nietzscheano era preocuparse por las trampas del lenguaje, como Wittgenstein y demás analíticos, pero con una exaltación poética demoledora que la escuela de Oxford desconocía; ser nietzscheano era por supuesto ser antifranquista y antiautoritario, anticlerical, irreverente e insumiso como cualquier materialista dialéctico consecuente, pero con un suplemento inequívocamente jugoso de cuerpo emancipado y alegría individual trágicamente vitalista que la disciplina marxista o maoísta estaba muy lejos de aprobar. Ser nietzscheano era ante todo ser solemnemente antisolemne, decir «juego» donde los demás decían «trabajo» o «compromiso», repudiar lo establecido desde un caos danzante sobre el cual nada ni nadie podría establecerse de modo duradero… Pero ¿quién pensaba entonces en «durar»?

A comienzos de los setenta ser nietzscheano fue una manera culta y quizá algo pedante de ser joven en España. No ciertamente la única, ni quizá tampoco la mejor, pero desde luego más tonificante que algunas otras. El franquismo era tan aburrido que hasta el antifranquismo se convirtió finalmente en una modalidad establecida del mediocre hastío y barnizarlo de nietzscheanismo se convirtió en un modo de no aburrirse del todo, pasado ya mayo del sesenta y ocho, lejano todavía –más en nuestra imaginación que en el calendario– aquel veinte de noviembre que cortó la década y

nuestras vidas en dos partes felizmente asimétricas. Por favor, ustedes los jóvenes posmodernos, más afortunados y más libres (o quizá sólo más expertos en otros tipos de divertido aburrimiento virtual)…, procuren no juzgarnos demasiado severamente.

Había un gran contraste entre lo modesto de nuestras reivindicaciones frente a la dictadura –libertad de expresión y de reunión, derecho de huelga y de asociación sindical, partidos políticos, prensa y cine sin censura, sexualidad sin restricciones discriminatorias ni mojigaterías, etcétera– y lo desmesuradamente truculento de nuestros santos patronos intelectuales: Nietzsche, Sade, Bataille o Cioran. Fuimos anticristos con modales de monaguillos. Soñábamos con lo inaudito o lo atroz, pero estábamos secretamente impacientes por conformarnos con lo más sensato. Esta disposición burguesa sirvió de antídoto contra los elementos venenosos que podían destilar algunos de los alcaloides –¡no siempre literarios!– que habitualmente consumíamos. En quien ya lo tiene todo, el frenesí intelectual es un mal síntoma: pero cuando se carece de lo imprescindible o de lo que en otras latitudes más afortunadas es desde hace mucho habitual, las dosis de abismo son reconstituyentes y demuestran las mil argucias de que es capaz el instinto de conservación. La voluntad de vivir suele expresarse en las circunstancias adversas como: no quiero vivir *así*. Lo malo es que a veces ese mecanismo defensivo se convierte para siempre en hábito o en *pose*.

En mi caso personal, por hablar como aconsejó Unamuno del único representante de la humanidad que tengo verdaderamente a mano, fue probablemente el propio Nietzsche quien me sirvió de preservativo contra la desmesura nietzscheana. También Cioran, sin lugar a dudas: la combinación entre una afirmación de la fuerza sin misericordia y una constatación inmisericorde de la debilidad me encaminó… hacia la misericordia. Para con los otros, desde luego, pero en primer lugar para conmigo mismo. Por eso intenté después recuperar la reflexión ética no a partir de la compasión altruista sino del amor propio bien comprendido.

De Nietzsche acepté que los hombres superiores deben aprender a reír y de Cioran que la pretensión más risible de todas es la de ser «hombre superior». Resultado: nunca he vuelto a confundir «reír» con «burlarse»…, lo cual no quiere decir que no me burle a veces, pero sólo en los momentos en que para nada siento ganas de reír. Y tanto de Nietzsche como de Cioran aprendí que ser veraz significa «marcharse a desiertos sin dioses y hacer pedazos el corazón venerador». Pero entre los dioses abolidos la primera fila la ocuparon siempre para mí los Molochs de la sangre y de la tierra, los ídolos de la rapiña o de los trabajos forzados, la veneración hacia los tiranos salvadores que alivian a los incautos del peso de su libertad bajo promesa de darles recompensa mejor.

Como digo, creo que fue el propio Nietzsche quien me salvó de lo que a veces se llama «nietzscheanismo»: una actitud arrogante, apisonadora de los frágiles y desdichados, hiperventilada por el peor de los aires acondicionados: la autosuficiencia. Fue el propio Zaratustra quien se adelantó a prevenirme contra esos virtuosos que cuando dicen «yo soy justo» quieren decir «ya estoy vengado». Y no diré que también

me enseñó a amar, pero al menos me indicó que «donde no se puede seguir amando se debe ¡pasar de largo!». Para no perder mi tiempo y mi vida odiando, he pasado de largo muchas veces. Sigo pasando de largo todavía, pero de vez en cuando, muy de vez en cuando –ante aquello, ante eso, ante ti–, puedo echar provisionalmente el ancla. Sin tormenta ni tormento, regreso del neonietzscheanismo… a cierto Nietzsche.

VIII

Un intelectual de la segunda generación

> «Nietzsche alentaba esa clase de salud física que siempre puede oponerse a los despotismos políticos y a las manías religiosas: alegría e individualidad.»
>
> LESLEY CHAMBERLAIN

El problema central, cuando decimos que Nietzsche fue esto o lo otro, consiste en lograr determinar de cuál de los Nietzsches posibles estamos realmente hablando. En su ensayo sobre Dostoiewski, André Gide suspiró: «¡Pobre del autor que no pueda ser resumido en una sola frase, porque no será entendido nunca!». Lo malo con Nietzsche es que muchos creen poder resumirle en una sola frase, apoyados en esos lemas lapidarios que el propio pensador gustaba tanto de prodigar: el superhombre, el eterno retorno, el trastornamiento de los valores y, ¡ay!, la bestia rubia… Completemos lo que Gide no dijo: «¡Aún más desdichado el autor al que *cualquiera* cree posible resumir en una sola frase, el autor empeñado de tanto en cuanto en resumirse a sí mismo en una sola frase para cerrar el balance de su obra, porque será escrupulosa y clamorosamente malentendido… hasta por quienes mejor le entienden!».

En efecto, la dificultad que presenta Nietzsche no estriba en que sea oscuro –aunque muchas veces lo es– o perversamente contradictorio –también lo es, también lo es…–, sino en que resulta *imposible de aceptar*. Quiero decir imposible de aceptar como un todo, en su conjunto. Y esa imposibilidad señalada se divide en otras dos, que la refuerzan: es tan imposible no darle la razón a Nietzsche alguna o varias (léase muchas) veces en cuestiones importantes como concedérsela constantemente. Aunque no hay más remedio que aceptar gran parte de lo que dice, Nietzsche sigue siendo sustancialmente inaceptable. El lector actual tiene ya elementos suficientes recibidos de las investigaciones psicológicas, antropológicas y hasta políticas posteriores a Nietzsche como para poder refrendar la rara y valerosa clarividencia del pensador, el tino vanguardista de su rabiosa modernidad declaradamente «antimoderna»; pero también cuenta con argumentos

políticos y recientes experiencias históricas tan atroces como concluyentes que le vedan una adhesión global e irresponsable hacia sus tesis. En una palabra, no se puede prescindir honradamente de Nietzsche ni afiliarse completamente a él.

Incluso los más antinietzscheanos se ponen frecuente e inadvertidamente de su lado, lo mismo que esas personas que dicen aborrecer la pintura abstracta o el arte de las vanguardias amueblan sus casas y eligen el diseño de los objetos de uso cotidiano de acuerdo con esa estética supuestamente aborrecida. Pero también la mayoría de los nietzscheanos menos remisos votan o defienden derechos fundamentales de un modo explícitamente denostado por su mentor. Unos y otros, en último término, harían bien en recordar aquello que el propio Nietzsche escribió a Fuchs en una carta de 1888: «Es absolutamente innecesario, y ni siquiera deseable, que alguien tome partido por mí; por el contrario, una cierta dosis de curiosidad con la cautela irónica que uno presta ante una criatura extraña me parece que sería una manera incomparablemente más inteligente de considerarme». Es mérito incontrovertible de Nietzsche que nunca recomendó aceptar o rechazar nada *a ojos cerrados*…, ni siquiera cuando se trataba de él mismo.

Ser nietzscheano o antinietzscheano, así, en bloque, como profesiones contrapuestas de fe, me parece, cien años después de la muerte de Nietzsche, una impostura dual, dos posiciones igualmente estériles. De ahí no puede sacarse nada, intelectualmente hablando… En todo caso podríamos decir (tal como Nietzsche nos ha enseñado) que el *creerse* uno mismo nietzscheano o antinietzscheano es ciertamente síntoma de algo, quizá de algo bastante grave, pero en todo caso de algo que le ocurre a quien enarbola tal síntoma, nunca a Nietzsche. La obra de éste funciona hoy como un vasto almacén, lleno de joyas difíciles y de fácil bisutería, un hangar que contiene obras de arte, instrumentos de precisión para escrutar lo más pequeño o lo más lejano, bastante pacotilla y las piezas para construir algunas armas de exterminio masivo. Entramos todos en ese almacén –¡a veces sin saber siquiera que hemos entrado!– y cada cual saca lo que más se le asemeja, sea una herramienta o un puñal, una bomba o un microscopio. Luego exhibimos nuestros trofeos y los más descarados proclaman, señalando a su botín: «¡Esto es Nietzsche!». No les hagamos demasiado caso… ¡sin dejar del todo de hacérselo!

Dejemos de lado por un momento el rosario de opiniones, juicios y teorías nietzscheanas, tan insoslayables como inasumibles en su totalidad. ¿No es acaso posible cierta impresión general de Nietzsche, un perfil global de su actividad como pensador que no se limite a suscribir, rechazar o glosar inacabablemente tal o cual de sus doctrinas mejor acreditadas? ¿Será lícito intentar una aproximación simpática o antipática, *empática* en cualquier caso, de Nietzsche el filólogo vocacional que no se reduzca al escrutinio filológico de alguna de sus afirmaciones o de sus repudios? El hombre Nietzsche ha muerto, ese hombre para el cual la cuestión de lo efímero y de lo eterno tanto importaban, y todo un siglo ha transcurrido sobre su tumba, sin duda una de las menos sosegadas de este final de milenio. Sin rechazarle ni identificarnos con él

totalmente, ¿podemos al menos tratar de *caracterizarle*? ¿Caracterizarle a él, tan pudoroso y reticente, tan desvergonzado y descarado, tras todas sus máscaras de las que fue consciente hasta la provocación, hasta provocar lo inconsciente? Intentémoslo.

Para empezar, Nietzsche no fue un profesor de filosofía (ni tampoco escribió filosofía para profesores), pero no por ello debemos considerarle (ni suponer que se consideraba a sí mismo) como un neoprofeta, un líder religioso de nuevo cuño o cosas tremendas parecidas. Desde luego adoptó sucesiva y a veces simultáneamente tales disfraces, pero sus diversos avatares no deben ser tomados al pie de la letra…, por lo menos, no más al pie de la letra de lo que nos creemos la transfiguración de Voltaire en Antipapa de Ferney, tras haber sido episódicamente un Locke para desengañados del cartesianismo, un Shakespeare aliñado al gusto parisino y el Platón tragicómico del civilizadísimo tirano de Sans-Souci. Se puede aceptar la utilidad y *eficacia* de esos papeles sin necesidad de identificarlos con el actor que los representó como si fuesen su verdadero «destino»: uno puede cumplir bien su *función* –en el sentido teatral del término– sin creérsela a pies juntillas ni resumir la complejidad de su excelencia en ella.

Heidegger y otros miembros de la santa compaña se han empeñado en mostrar un Nietzsche congestionadamente sublime, el Pensador –¡recuérdese la efigie de Rodin, ya sea omitiendo que originariamente figuraba en las puertas del submundo infernal!– por antonomasia, desnudo y desligado de la cotidianidad moderna, aunque avizorador posmetafísico de sus más atroces desvaríos tecnológicos. He mencionado la escultura de Rodin, pero quizá fuese más apropiado preferir para él como icono según esta perspectiva el profeta que esculpió Pablo Gargallo, ese oráculo con báculo apasionado de la invectiva… ¡Un rol esencialmente retrógrado para alguien de quien lo único seguro que puede predicarse es su denodada modernidad, determinada tal como suele ocurrir como *impaciencia* ante su época! Pues bien: ¿y si Nietzsche se pareciese a fin de cuentas mucho más al proteico Voltaire –tan aficionado a los catecismos subversivos– o al ágil Diderot que al hiperbóreo, hipotético e hipostasiado Zoroastro, incluso que al gnómico Heidegger, oscuro patentador de un lunfardo metafísico de la lengua alemana?

Atrevámonos a decir la blasfemia con todas sus letras: ¿y si Nietzsche hubiera sido ante todo un *intelectual* prototípico de la segunda generación de intelectuales, heredero directo del travestismo dramático y la marginalidad social transgresora de los ilustrados dieciochescos –¡recordemos al sobrino de Rameau!– pasado por el desengaño romántico, como a su modo lo fue por ejemplo Kierkegaard, aunque con otras devociones teológicas y muchas más preocupaciones científicas que el danés? También Nietzsche quiso ante todo *intervenir* en la vida pública, para desligarla críticamente de sus mitos y transformarla revolucionariamente, al modo de otros colegas y rivales como Feuerbach o Marx. También él vivió pegado al terreno del acontecer histórico (mucho más de lo que suele subrayarse) y sus polémicas fueron con las celebridades sociopolíticas del momento, como Wagner o Bismarck, antes que con las ideas desencarnadas de Aristóteles o Kant. Su estilo prefirió la parodia y la sátira en lugar del tratado sistemático

y si le falló el eco público no fue por no haberlo deseado y buscado, incluso angustiosamente al final de su vida. Se desquitó después, sobradamente y también él tuvo a su debido tiempo, como Voltaire o Rousseau, una variante atroz de la Revolución francesa que pudo reclamarse traicioneramente deudora de sus ideas…

Los intelectuales de la primera generación (los enciclopedistas franceses, pero también David Hume o Adam Smith) confiaban por lo general en que los avances del conocimiento científico eran inequívocamente liberadores y acabarían disipando los prejuicios supersticiosos por los que aún se regía la comunidad humana. Esta convicción es la misma que sigue sustentando todavía a Marx, a Darwin y quizá incluso a Freud. Contra ella reaccionaron los románticos, Baudelaire y otros utopistas del Regreso frente a los utopistas del Progreso. Pero el caso de Nietzsche es singular: valora declaradamente los logros científicos frente al discurso teológico y las declamaciones de la estética espiritualista o del racismo, pero también se niega a asumir que deban ser los científicos y técnicos quienes tengan la última palabra ante cómo y qué debe ser la sociedad futura. Como Montaigne, Nietzsche también podría haber dicho: *«Les savants, moi je les aime bien, mais je ne les adore pas»*. Una cosa es establecer los *hechos* y otra muy distinta arrogarse el monopolio del *sentido* de la vida humana. Fallecido definitivamente Dios, es decir, el significado tradicional dogmáticamente establecido de lo bueno y lo verdadero, la ciencia no debe ser ascendida automáticamente a nuevo absoluto sustitutorio. La muerte de Dios no supone simplemente el alivio de una coacción clerical y de una restricción indebida del campo de lo teóricamente permitido, sino sobre todo el comienzo implacable de una nueva *búsqueda*. Y no es lícito obviarla apresurándose a reciclar material de derribo del antiguo régimen…

La indagación de Nietzsche se centra precisamente en la razón misma, en sus procesos lógicos y experimentales así como en su relación con las estructuras de poder social, sobre todo tal como se inscriben en el *lenguaje* mediante el cual pensamos. No es preciso –porque no es posible– renunciar a la razón para advertir que ésta padece un devenir histórico y en modo alguno es un absoluto mecánico esencialmente neutral o inocente. No se trata sólo de la lucha ideológica entre clases sociales enfrentadas por cuestiones económicas, como señaló Marx, sino de algo menos específico y más profundo: la vinculación entre ciertas actitudes mentales y el miedo o remordimiento ante las manifestaciones desnudas del proceso vital, el enmascaramiento del querer bajo los eufemismos sublimadores del deber. No se trata simplemente de establecer la verdad frente a la mentira, sino de preguntarnos si somos capaces de soportar verdades sin otro fundamento que nuestra decisión de considerarlas tales frente a las falsedades tranquilizadoras del pánico ante el caos del que surgimos y al que retornamos.

La alegría preconizada por Nietzsche no es el júbilo inconsciente o irresponsable que nos aturde ante los dolores de la existencia humana, sino la determinación saludable de soportarlos de modo *activo*. Fue el primero en darse cuenta de que el verdadero reto de la modernidad laica y materialista no es asumir la ilusión progresista del futuro, sino

cancelar sin náusea, como algo finalmente querido, el horror del pasado. Muchos años después diría Horkheimer: «Mientras que en las corrientes idealistas el pesimismo actual, casi siempre expresado como fatalismo o corriente decadente, se refiere al presente y al futuro terrenal, es decir, a la imposibilidad de alcanzar una felicidad futura para la totalidad de la humanidad, la tristeza que habita en el materialismo afecta a los acontecimientos pasados» *(Materialismo y metafísica)*. Pues bien, Nietzsche se esforzó por redimirnos del pasado como primera vía intelectual para regenerar de angustia y culpabilidad nuestro presente y nuestro futuro. Fue sin duda una apuesta arriesgada, contradictoria, a veces cruel y a menudo marcada por un voluntarismo caprichosamente desabrido, pero que abrió una línea de actividad teórica seguida de un modo u otro por lo más audazmente anticonformista del pensamiento contemporáneo.

Ni profeta, ni sabio enigmático, ni profesor de filosofía, pues: fue un intelectual, un combatiente en el terreno minado por el poder en el que se decide cómo han de vivir los hombres. Se ocupó del dominio del lenguaje y del lenguaje del dominio, de la semiótica como semiética, de la cultura como expresión no de un mero conflicto ideológico sino del choque entre distintas posiciones vitales, de la enfermedad como estrategia epistemológica para comprender y especialmente *mejorar* en el reino de la decadencia nihilista. Sobre todo no sólo habló sino que trató higiénicamente del *cuerpo*, como riqueza y destino del mortal, pero nunca como obstáculo pecaminoso. Se planteó el cuerpo desnudo de alarmas y condenas: fue un sofista en el gimnasio, el primer gimnosofista de una estela de hedonistas desconfiados que culmina en Michel Foucault. Se le recuerda por el énfasis a veces algo delirante de sus proclamas acerca del superhombre o del eterno retorno; suele olvidarse que para él la voluntad de dominio fue sobre todo autodominio y que hizo énfasis hasta maniático en «la importancia de las verdades insignificantes», en la dieta y en la economía de nuestro equilibrio nervioso como sustrato de cualquier búsqueda mentalmente saludable. La tan repetida consigna actual de «pensar globalmente y actuar localmente» puede encontrar en él un incómodo precursor…

Hemos dicho que permanece a la vez inaceptable e imprescindible: ¿no ha sido ése precisamente el drama de tantos de los más notables intelectuales contemporáneos, de los pensadores y poetas a quienes en nombre de la humanidad hemos visto justificar las peores dictaduras colectivistas o de sus colegas que en busca de la excelencia antigregaria pactaron con el fascismo? También en esa quiebra atroz, a la que históricamente apenas llegó a asistir, podemos tenerle por precursor. Pero ni él ni los otros pueden ser despachados con un simple y único epíteto que tache de un plumazo el desasosiego que plantean. Son un reto y una advertencia, no una guía inapelable o rechazable en términos absolutos. Nietzsche lo comprendió muy bien, cuando elogiaba a aquel que ha llegado a ser consciente de que en su pecho no guarda un alma inmortal sino muchas almas mortales.

IX

Regreso a Nietzsche

En 1991 se publicó en Francia un libro colectivo titulado: *Por qué no somos nietzscheanos*. En él, ocho relevantes figuras del pensamiento francés actual explican su relación con Nietzsche, que en algunos casos había sido antaño apasionada, y su presente distanciamiento de los planteamientos filosóficos del gran intempestivo. Las razones de este antagonismo son diversas, a veces obvias y otras sutiles: incluso varios de los colaboradores del volumen parecen seguir siendo pasablemente nietzscheanos pese a todo… En resumen, la fórmula que mejor condensa las objeciones planteadas a Nietzsche en ese libro la proporciona André Comte-Sponville: «¿Por qué no soy nietzscheano? Porque no me gustan ni los brutos, ni los sofistas, ni los estetas». El bruto se exalta con la visceralidad musculosa que todo lo atropella y, primitivo, prefiere las contundentes razones de la fuerza a las anémicas fuerzas de la razón; el sofista desconoce o menosprecia la verdad objetiva, optando por las estrategias persuasivas que convierten el ámbito del conocimiento en palenque donde se disputa el poder; el estetismo no es la ideología del artista, sino la de aquellos que convierten el arte en ideología, porque todo el resto de los aspectos morales o intelectuales del mundo humano les asustan o les aburren. Comte-Sponville no sostiene, desde luego, que Nietzsche fuese simplemente bruto, sofista o esteta (en los sentidos antes indicados), pero indica que su obra abunda en concesiones teóricas o retóricas a estos tres gremios poco apetecibles, por lo que debe ser puesta entre paréntesis cautelares.

Al leer este libro me pareció escuchar: *tua res agitur*. Después de todo, es Nietzsche uno de los grandes pensadores que más he frecuentado (yo, pecador, que pese a dedicarme profesionalmente a su enseñanza no he frecuentado demasiado los clásicos de la filosofía, prefiriendo demasiadas veces los de la literatura). Durante los años setenta fui considerado «neonietzscheano» a la española, y escribí bastante sobre el autor del *Zaratustra*: *en favor* de Nietzsche pero aún más *a partir* de Nietzsche. ¡Incluso publiqué entonces una bastante sonada *Apología del sofista*, a raíz de mi expulsión por motivos políticos de la universidad franquista! También traduje el *Sobre Nietzsche* de Georges Bataille, en los momentos que me dejaba libre la versión al español de mi querido Cioran. Por entonces, el panorama filosófico hispano tenía tres bandos en liza: los putrefactos mandarines universitarios de la dictadura, atrincherados en su estéril escolástica, los partidarios del pensamiento analítico anglosajón y los marxistas de todo pelaje. Los

llamados «neonietzscheanos» hablábamos del carnaval, del juego, de la risa y me da la impresión de que éramos generosamente detestados por los tres grupos de filósofos «oficiales» antes mencionados. Pero de todo eso hace ya más de veinte años, el plazo canónico para que los mejores mosqueteros se resignen a envejecer. Al leer el mencionado libro de los antinietzscheanos franceses, hice examen de conciencia y constaté que, a pesar de que Nietzsche despunta aquí y allá nominalmente en mis libros más recientes (un benévolo censor, Javier Muguerza, constató hace poco tras una conferencia mía: «Como siempre, todo lo tuyo viene a parar siempre en Nietzsche»), ha pasado mucho tiempo desde mi última relectura de alguna de sus obras principales, que antes no me cansaba de repasar. Aún menos frecuento ahora la algo menos copiosa pero todavía extenuante bibliografía de sus comentaristas, exégetas o refutadores… hasta tropezar con ese *Por qué no somos nietzscheanos* que suscitó mi autocrítica. La pregunta es, pues, si me siento aún bajo la égida de Nietzsche: no si soy «nietzscheano», pretensión ridícula en un simple donostiarra, sino si todavía cuenta para mí Nietzsche tanto como el que más o más que el que más. Esta cuestión no sólo tiene alcance biográfico, el cual mi lector tendrá perfecto derecho a considerar de interés ínfimo: se refiere más bien a lo que de Nietszche debemos –tanto el lector como yo– seguir considerando imprescindible.

Podría intentarse para comenzar redefinir las categorías denunciadas por Comte-Sponville de modo que fuera oportuno considerarlas con menor rechazo: el bruto vendría a ser el personaje noble y arrojado que no busca sus ideales en los manuales de enfermería, el sofista aquel que pretende alcanzar el sentido enérgico de la verdad más allá de su literalidad erudita o del academicismo pacato, el esteta quien pretende convertir la vida misma en obra de arte en lugar de resignarse a decorar con obras de arte la rutina gregaria de la vida, etcétera… Descarto este camino: por mucho que pueda en ocasiones resultar lícito abogar por ellos con fines de polémica anticonformista, los brutos, los sofistas y los estetas me resultan a fin de cuentas modelos intelectuales tan poco recomendables como a Comte-Sponville. Y aún más: quienes nos tomamos en serio el pensamiento (la mayor fuerza propiamente *humana* que actúa en el tiempo y el espacio) no podemos minimizar los efectos históricamente atendibles del razonar de los filósofos. Los conceptos no son herramientas inocuas, que pueden ser luego mal utilizadas por discípulos obtusos o poco escrupulosos: son dispositivos espirituales cargados de sentido desde su raíz misma, y a menudo son quienes los manejan sin haberlos inventado los encargados de revelar lo *indeseable* que a través de ellos fue deseado por sus inventores. Lo cual tampoco deroga sin más su relevancia filosófica, porque conocer lo que no debe ser deseado es parte importante de la orientación razonada del deseo en que consiste esencialmente la tarea de pensar.

Sin embargo, la propia actitud vital de cada pensador ante las solicitaciones y conflictos de su tiempo es el contexto adecuado para mejorar nuestra lectura de sus ideas y preferir justificadamente unas interpretaciones a otras. Precisamente en la obra de

Nietzsche se encuentran valiosas indicaciones sobre cómo utilizar ciertos rasgos biográficos (¡hasta la afición a la flauta de Schopenhauer!) como elementos de ajuste hermenéutico. Tomemos por ejemplo el caso de Heidegger. Pese a los esfuerzos disculpatorios de los beatos que pretenden convertir la adhesión al nazismo de Heidegger en un episodio accidental que nada tiene que ver con su obra y que incluso se contradice con el fondo de ésta, lo cierto es que no se puede comprender la filosofía de este autor –sin duda uno de los grandes pensadores del siglo– omitiendo su explícito y hasta entusiasta compromiso político. En los años treinta se podía optar por ser nazi o no serlo, no era una moda en la que uno soliera verse envuelto sin sentir, sobre todo cuando se trataba de sujetos dedicados a la tarea intelectual de formular teóricamente el presente de la condición humana: Heidegger no eligió el nazismo sin pensar sino precisamente porque se adecuaba a su forma de pensar, lo mismo que Ernst Cassirer o Karl Jaspers lo rechazaron inmediatamente como opuesto a su visión filosófica. Y no es abusivo por tanto contextualizar las ideas heideggerianas sobre la libertad individual, los valores humanistas, la vuelta al terruño o el destino técnico del hombre moderno de acuerdo con su actitud en el momento histórico que le tocó vivir. Pues bien, si aplicamos este criterio a Nietzsche su figura sale sin duda bastante bien parada ante los ojos de quienes no sentimos demasiado aprecio por los brutos, los sofistas ni los estetas. Pese a que su vida pública no fue tan institucionalmente significativa como la de Heidegger, sus tomas de posición frente a su cuñado antisemita y negrero, frente a Wagner, frente al nacionalismo y militarismo prusiano, su decidido europeísmo y cosmopolitismo, su actitud respecto a la burocracia universitaria, incluso sus opiniones sobre la pena de muerte y los procedimientos carcelarios demasiado rigurosos de su época, su permanente desdén por la falta de veracidad y por la hipocresía, etc…, son bastante clarificadores cuando debemos calibrar el alcance de sus afirmaciones teóricas principales. Como toda gran obra filosófica (y creo que la de Nietzsche merece el calificativo intimidatorio de «genial» como muy pocas entre las contemporáneas), su producción admite diversas lecturas, incluso enriquecedoramente opuestas. Pero algunas de ellas –las más brutales, sofísticas y estetizantes– tienen en contra su propio testimonio biográfico: fueron desautorizadas de antemano… Nietzsche detestó la democracia moderna y el socialismo, pero no mostró entusiasmo por la tiranía, sobre todo por ninguna de las formas que el siglo XX convirtió en peculiarmente *contemporáneas* de tiranía.

Resulta además que el propio *movimiento* del pensar nietzscheano prohíbe que sea convertido en un manual de instrucciones políticas o sociales. No se trata solamente de subrayar que en él se dan indicaciones opuestas, es decir: contradicciones. Las hay, claro está, pero las aparentemente más desconcertantes provienen de que Nietzsche critica *a la vez* las antagónicas vías intelectualmente trilladas en que se bifurca ante cuestiones esenciales el pensamiento de su época. Su radicalismo no es compatible con la mirada ingenuamente mecánica de quien ante cada negación o afirmación da por legitimada la afirmación o negación de lo opuesto. Robert Legros, al comienzo de su aportación a la

obra colectiva antes citada, acierta a expresarlo de manera muy conveniente: «Mostrar las raíces terrestres de los ideales aparentemente más celestes, pero también sugerir la vacuidad de la distinción entre celeste y terrestre; interpretar los valores como los signos de fuerzas subterráneas, pero también rechazar toda interpretación que se pretenda única; revelar los intereses que ocultan las proclamas edificantes, pero también poner en cuestión toda revelación que se presente como última; desvelar las causas disimuladas por nuestras certezas, pero también recusar toda causa supuestamente primera. Tal es la doble vía que no deja de seguir Nietzsche: por un lado desmitificar y con tal fin mostrar, demostrar, desmontar, explicar, revelar y, por otra parte pero indisociablemente, hacer patente una ausencia de fundamento, una incomprensibilidad principial del mundo, el abismo sobre el que reposa toda evaluación». Esta doble mirada compromete igualmente lo que se denuncia y lo que parece darse por aceptado: precisamente la fuerza intelectual de este ejercicio proviene de la permanente insumisión ante los *sectarismos deductivos* comúnmente asumidos por quienes desean *instalarse* cuanto antes, para huir del vértigo que amenaza a quien persiste en el pensamiento como «altura» de perspectiva o como «profundidad» de análisis racional.

«No quiero creyentes», dejó claramente establecido Nietzsche en su *Ecce Homo* (donde expone con exaltación pero también con nitidez las pautas según las cuales sus libros deben ser leídos y entendidos), «pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo, no hablo a las masas…». Un poco antes esboza el perfil de su lector ideal, es decir, del interlocutor que requiere su pensamiento: «Cuando me represento la imagen de un lector perfecto, siempre resulta un monstruo de coraje y curiosidad, y, además, una cosa dúctil, astuta, cauta, un aventurero y un descubridor nato». Un lector que busca la intensidad pero desconfía del arrebato, alguien que no vacila en adentrarse intelectualmente en terreno vedado, pero que no olvida tampoco tantear la solidez del camino que pisa, un explorador de experiencias espirituales alejado del voceador de consignas o del menesteroso de dogmas. Capaz no sólo de guardar sus distancias respecto al propio Nietzsche sino de comprender que la fidelidad a la letra traiciona el espíritu de la búsqueda emprendida. En una de sus cartas, Marx se declaró «no marxista»; en diversos lugares de su obra, pero sobre todo en su *Ecce Homo*, Nietzsche nos previno contundentemente contra la tentación de hacernos nietzscheanos…, vocación que él, siempre enmascarado, nunca alentó con su ejemplo y que, de haber tenido seguidores conocidos durante su vida, no habría consentido. «Ahora que me has encontrado, te toca hacer lo más difícil: olvidarme, alejarte de mí…» Por eso sus mejores lectores dieron por sentado que precisamente por aprecio a la enseñanza de Nietzsche no podían ser nietzscheanos. Por ejemplo Karl Jaspers, que declaró: «Filosofar con Nietzsche significa afirmarse continuamente contra él»; o André Gide, para quien resultaba evidente que «para entender bien a Nietzsche quizá haya que desprenderse de él». Desde esta perspectiva, el llamativo título del libro de los pensadores franceses resulta algo obvio o bastante pretencioso.

Lo que a lo largo de los años puede haber despistado a algunos lectores de Nietzsche –fuesen brutos, sofistas, estetas o simples aficionados a las sensaciones fuertes– es el *tono* empleado a menudo por el escritor, una voz a menudo demasiado truculenta y perentoria, aunque nunca carente de una ironía más o menos soterrada cuyo permanente guiño los menos perspicaces no captan. Contra este tono, a veces francamente molesto (demasiado radicalmente *juvenil* en ocasiones: no olvidemos que compuso la mayoría de su obra a edades bastante tempranas), el propio Nietzsche expresó su desagrado a veces, como en este fragmento póstumo de 1880: «Recientemente, cuando intenté reconocer escritos míos antiguos que había olvidado, me espantó una característica común a todos: hablaban el lenguaje del fanatismo. Casi en todas partes donde se habla de quienes piensan de otro modo, qué manera más sanguinaria de injuriar y qué entusiasmo por la malignidad, signos característicos del fanatismo; signos odiosos, a causa de los cuales no hubiera soportado leer estos escritos si su autor me hubiera sido menos familiar. El fanatismo corrompe el carácter, el gusto y no en último lugar la salud; quien quiera restablecer las tres cosas debe resignarse a un largo período de curación…». Es evidente que aún hay muchos convalecientes de la obra de Nietzsche, que en cierto modo, todos los que lo hemos leído con pasión lo estamos un poco, por razones que él mismo nos adelantó.

¿Cuál es la gran aportación de Nietzsche al pensamiento ilustrado de la modernidad, tan válida y tan esencial hoy mismo como el día en que fueron escritos sus libros? Sin duda la afirmación incondicional de la vida, el rechazo de cuanto desvaloriza la existencia en nombre de ciertos requisitos (teológicos, morales o sociales) que ésta debería reunir para contar con el visto bueno de los dubitativos y los remisos (a los que Nietzsche llamó «nihilistas»). El paradigma de esta actitud es el cristianismo: por un lado, sostiene que si Dios no existe la vida carece de sentido, es algo vacío, una broma de mal gusto; por otro, censura las manifestaciones más intensas de la vitalidad (placer físico, alegría, salud, fuerza…, toda exaltación corporal) y ensalza lo mortecino y exangüe (sacrificio, sufrimientos, lágrimas, renuncia, enfermedad, invalidez…, toda mortificación de lo corporal). Y no olvidemos que el cristianismo no es solamente una profesión de fe religiosa o un conjunto de iglesias, sino el trasfondo intelectual de la cultura occidental desde hace muchos siglos. Visto en perspectiva moral, lo característico del cristianismo es descubrir en quien no se reconoce como víctima su condición inexorable de verdugo: de nada podemos enorgullecernos, salvo de las humillaciones sufridas. «La ceguera respecto al cristianismo –señala Nietzsche al final de su *Ecce Homo*– es el crimen *par excellence*, el crimen contra la vida…, lo que me separa, lo que me pone aparte del resto de la humanidad es el haber *descubierto* la moral cristiana.»

Aunque el cristianismo haya representado en su momento la antonomasia de esta actitud de calumnia permanente contra la existencia real humana de cuerpo, sangre y deseo, no es el único movimiento espiritual e intelectual que la suscribe. La modernidad ha conocido y conoce también otros representantes de lo que podríamos llamar

genéricamente «el resentimiento antivital». Por eso Nietzsche, lejos de manifestar una reacción antiilustrada, representa en verdad el mejor ejecutor de la herencia volteriana: es el más eficaz antídoto contra aquellos aspectos o derivaciones de la Ilustración que prolongaron o encubrieron el resentimiento cristiano contra la plena inmanencia terrenal de la existencia humana. Lo característico de tales actitudes resentidas es que no pueden negar abiertamente el valor supremo de la vida (es eso lo que significa precisamente la moderna «muerte de Dios» y, a mi juicio, también la desmitificación del mundo weberiana), sino que lo afirman con un «sí, pero…» de consecuencias teóricas más perniciosas que la imposible negación directa. Clément Rosset, en sus «Notas sobre Nietzsche» (incluidas en *La fuerza mayor* y uno de los más penetrantes análisis recientes de lo esencial de la obra nietzscheana), lo expresa con acierto: «El hombre del resentimiento no es ni el hombre del no ni "el espíritu que dice no", como el Mefistófeles del *Fausto* de Goethe. Es más bien el espíritu que no logra justamente decir *no* y que se encuentra por eso obligado, a falta de algo mejor, a farfullar falsos *sí*». Las consecuencias de tales afirmaciones condicionales e hipócritas jalonan el devenir del pensamiento contemporáneo.

La afirmación incondicional de la vida, el *amor fati* o, por denominarlo con una categoría que va más allá de lo meramente psicológico, la beatitud o alegría reivindicada por Nietzsche no es el punto de llegada de su pensamiento sino precisamente la exigencia metodológica a partir de la cual pueden llevarse a cabo las experiencias de su pensar. Vuelvo de nuevo al esclarecedor comentario de Clément Rosset: «La beatitud nietzscheana es una embriaguez, pero no una embriaguez que permita librarse del saber, en lo que éste tiene de lamentable y deletéreo, al modo de la diversión pascaliana. Por el contrario, es lo que da acceso al saber, lo que autoriza el pleno saber (y es lo único que lo autoriza). Pues ningún saber serio es aceptable en conciencia sin la autorización de una absoluta beatitud, la cual, como no pone ninguna condición al ejercicio de la felicidad, tampoco pone –y es la única que no pone– ninguna limitación al ejercicio del saber». De modo que la beatitud nietzscheana, la alegría trágica, no es un estado de ánimo favorable que se obtiene como resultado del saber (al modo de la *ataraxia* de los antiguos o de la felicidad spinozista) ni mucho menos una suerte de jubiloso arrobo que dispensa del esfuerzo y el riesgo del saber, sino el punto de partida *experimental* a partir del cual se inicia la aventura del conocimiento: lo que sabemos, lo alcanzamos partiendo de ahí, profundizando ahí, permaneciendo ahí mismo –en el gozo– siempre fieles. Y también desde ahí se niega, se combate, se rechazan las insidias calumniosas de los transmundanos y la gravedad asnal de los profesores, que confunden el pensamiento libre con el comentario de textos. Por cierto… ¿se ha reflexionado lo suficiente sobre algo muy significativo: que ese júbilo inicial e iniciático falta por lo común en los comentarios sobre Nietzsche a partir –más o menos– de los tiempos de Heidegger (con meritorias

excepciones: Bataille, Klossowski, Rosset…)? ¿No es revelador que buena parte de las interpretaciones y estudios nietzscheanos contemporáneos no se parezcan en nada a lo que Nietzsche hacía y mucho por el contrario a lo que Nietzsche detestaba?

En ningún tema puede comprobarse mejor el funcionamiento metodológico de la beatitud según Nietzsche (la afirmación gozosa e incondicional de la vida, el «sí» sin peros a su fascinación y a su horror) que en el terreno de la ética. Quien no tiene a la vida por incondicionalmente buena, no debería atreverse a decir nada sobre la buena vida: lo cual deja las filas de los moralistas contemporáneos notablemente desguarnecidas… La opinión de Nietzsche a este respecto, que sigue siendo *cantus firmus* en la reflexión contemporánea sobre el punto de partida hacia un arte de vivir, se explicita a través de muchas páginas de su obra (su insuperable *La genealogía de la moral*, sobre todo), pero puede hallarse condensada en estas pocas líneas de uno de sus fragmentos póstumos: «Las personas virtuosas quieren hacernos creer a nosotros (y a veces también a sí mismas) que fueron *ellas* las que inventaron la felicidad. La verdad es que la virtud fue inventada por las personas felices». Ahí está el núcleo a partir del cual puede empezar a reflexionarse a fondo sobre ética, sin incurrir en reconversiones laicas de las reconvenciones teológicas. A partir de aquí deben entenderse también las reiteradas y a menudo feroces diatribas nietzscheanas contra la «moral» y sus portaestandartes. Y como tales reconversiones de las reconvenciones se han hecho a menudo en nombre de la razón ilustrada, en este sentido –y *solamente* en este sentido– puede tenerse a Nietzsche por antimoderno y antiilustrado. Sólo así puede tenerse por aceptable el dictamen digamos «exculpatorio» con el que Philippe Raynaud concluye su aportación al volumen de pensadores franceses al que tanto nos hemos referido: «Antídoto del espíritu moderno, el pensamiento de Nietzsche debe ser tomado como un medio privilegiado de autocrítica de la modernidad». E imprescindible, añadamos, para continuar profundizando en ella y mantener intacto en tiempos oscuros lo mejor de su empuje.

Apéndices

Cincuenta palabras de Friedrich Nietzsche (1972)

AFIRMACIÓN. «La consecuencia de una manera de pensar que lo rechazase todo sería una práctica que lo afirmase todo... Si el devenir es un gran anillo, todas las cosas tendrán el mismo valor, serán igualmente eternas, igualmente necesarias. En todas las correlaciones de sí y no, de preferencia y exclusión, de amor y de odio, sólo se expresa una perspectiva, el interés que presentan tipos determinados de la vida: en sí, todo lo que es pronuncia un sí.» *(La voluntad de poder.)*

La negación es el lote del pensamiento, de la palabra; todo lo demás, lo que no piensa ni habla, afirma. La afirmación es la terca radiación de los seres vivos en el goce que ningún dolor logra borrar; el asentimiento es la posición misma de lo existente en la existencia, cuya experiencia es el goce: práctica estremecida, transida de magnífico estupor, que sólo puede decir «sí» necesaria, inacabablemente. Para Nietzsche, en todo caso decide la vida finalmente; el *no* es necesario para despejar el espacio mismo de la afirmación vital, ahogada por la insidiosa hiedra de mil brazos del resentimiento, por el establecimiento de negaciones tramadas, de rencores entretejidos cuya negativa se vuelve finalmente contra sí mismos y los desmiente, para que el asentimiento retorne y triunfe de la conflagración de negaciones. Afirmación, negación, vectores aparentemente opuestos de una misma *fuerza*, que elige su camino de modo paradójico, conflictivo, pero que, en último término, se elige siempre a sí misma y su acrecentamiento, aun por la vía escorzada de refutarse en un momento dado; sólo la máxima fuerza soporta la audacia de negarse a sí misma para acrecentar su poderío. Es preciso *ser* profundamente afirmativo para poder *decir* no...

ANTROPOCENTRISMO. «En último término, el hombre no encuentra en las cosas sino lo que él mismo ha puesto en ellas: este volver a encontrar se llama ciencia, introducir se llama arte, religión, amor, orgullo. En ambas cosas, aunque fueran juegos de niños, se debería continuar con buen ánimo, los unos para volver a encontrar, los otros –¡nosotros!– para introducir.» *(La voluntad de poder.)*

Irónicamente, el puesto que corresponde al hombre en el mundo es el *centro*: pero tal centro está en el interior mismo de las cosas, no fuera de ellas; en el corazón del universo se oculta, en espera de su desvelamiento por el hombre, lo que el hombre

mismo ha puesto: algo de *valor*. La ciencia que revela y la creatividad que produce el valor revelado son las dos caras del *juego* de la voluntad de poder consigo misma, en lo más hondo del corazón de las cosas: sentido que se autoinaugura y reclama siempre el centro para sí. Descubrir este funcionamiento no es proclamar su vanidad, sino la completa *inocencia* que anida en el meollo mismo del mundo, inocencia juguetona de la despreocupada tarea de los niños: no hay *trampa* alguna que poner a la luz, sino total irresponsabilidad. Un mismo gesto hiere de muerte a la moral y consagra el vacío del espanto que sólo la risa puede llenar; la milagrosa escritura que el creador de valores tacha y subraya inagotablemente, para que sea leída después por ojos ávidos y pacientes, no tiene más mensaje que la expresión de ese *tolle*, *lege*, que compromete al hombre, dejándole solo y en el centro de las cosas.

CALUMNIA. «La filosofía fue hasta aquí la gran escuela de la calumnia, y de tal modo se impuso que, aún hoy día, nuestra ciencia, que se hacía pasar por intérprete de la vida, ha aceptado la posición fundamental de la calumnia y manipula este mundo como si no fuese más que apariencia, este encadenamiento de causas como si no fuese más que fenomenal. ¿Cuál es el odio que entra en juego? Yo creo que es siempre la Circe de los filósofos, la moral, que les juega la mala partida de forzarles a ser, en todo tiempo, calumniadores…» *(La voluntad de poder.)*

Es preciso aclarar que Nietzsche no subraya simplemente –como tantos han hecho antes y después que él– la vieja enemistad entre el pensamiento teórico y la vida: señala la raíz misma de esa enemistad, que no estriba precisamente en la condición grisácea, señalada por Goethe, de toda teoría en oposición al verdor de lo vivo, ni en ninguna otra diferencia de colorido, sino más bien en una condición común que ambas comparten: la *inmoralidad*. La sanción moral falla igualmente contra la vida, cuyo desbordamiento de poderío, crueldad e inabarcable diversificación le es literalmente indigerible, y contra la audacia del pensamiento, cuya apasionada objetividad no respeta valores establecidos ni se arredra ante la desarticulación de lo real. Declaradas inmorales vida y teoría, cada una de ellas reacciona de distinta manera –con distinto grado de fuerza– frente a su condena y así ambas se diversifican y contraponen: pues el pensamiento es incapaz de conquistar para sí la pujante inocencia que la vida calumniada sigue ostentando en cada gota de sangre, agua o esperma vertidas. Hechizado por la Circe moral, el pensamiento filosófico y científico somete y coarta su impulso, hasta llegar a ponerlo contra la vida, colaborando con la moral en su labor de zapa. ¿Motivos? Quizá el temor ante el alcance de su propio vuelo; y, sobre todo, su necesaria ubicación en el campo del lenguaje, amasijo de todas las connotaciones morales y soporte del paradigma mismo de la *Ley*; pero también influye en esta opción calumniadora la necesidad de muy buenos pulmones para respirar plenamente el aire frío y seco de las cumbres: toda teoría es gris, pero ¡qué teórico no quisiera poder colorearla con los mil matices del patetismo moral!, y ¡cuánto más fácil es

utilizar los esmaltes desgastados de los viejos iconos para miniar el pensamiento que iluminarlo, arriesgándose a hacerlo transparente a la orgía cromática del devenir en su vital pureza!

CAMARADAS. «… desde el momento en que se me abrió tal perspectiva, busqué a mi alrededor camaradas doctos, audaces y laboriosos (todavía hoy los busco).» *(La genealogía de la moral.)*

Nietzsche no quiso la progenie doctrinal de los discípulos, los alumnos que anotan respetuosamente, los seguidores que adulan y jalean: quiso *camaradas* y no los encontró (apenas pudo reunir siete personas a las que enviar su *Zaratustra* y quizá ninguna lo leyó íntegramente). Zaratustra tuvo que aprender a su propia costa, cuando por vez primera descendió de la montaña, que una idea realmente fuerte –el superhombre, la voluntad de poder, el eterno retornono se predica ni se enseña: es una experiencia que se *comparte*. Zaratustra quiso predicar el superhombre y el público de la plaza creyó que efectuaba la presentación del *show* de un saltimbanqui; si hubiese llevado su ingenuidad hasta el punto de explicar la doctrina de la voluntad de poder en una universidad, se hubiese supuesto que era un agitador político o, mil veces peor, un profesor…

COMPASIÓN. «Lo que hay que temer, lo que produce efectos más fatales que ninguna otra fatalidad, no sería el gran miedo, sino la gran náusea frente al hombre; y también la gran *compasión* por el hombre.» *(La genealogía de la moral.)*

Hay un movimiento inmediato, esencial, por el que los otros nos son más evidentes que nosotros mismos. Su presencia es más obvia y vivaz, sea para producirnos amor o asco, temor, risa o compasión; nos parecen más duraderos, más tenaces en su entidad que la cambiante multiplicidad que cada uno acoge bajo su pronombre «yo». Esa misma dureza, ese rigor de los otros hace que aceptemos su muerte con menos escándalo que la nuestra, en cierta forma, el otro está ya muerto, frío, clasificado, incluso enterrado en una memoria de sí mismo que no le tolerará cambios; nuestro caso, en cambio, es diferente, de ello estamos seguros, aunque nos costaría precisar en qué consiste la diferencia. A la moral edificada sobre la evidencia del otro llamamos: *compasión*. En efecto, para Schopenhauer, la evidencia del otro es, en primer lugar, evidencia de su dolor; la rigidez estructural que hemos señalado como característica más obvia de la alteridad comporta como consecuencia una máxima fragilidad; yo me amoldo, me ductilizo, me disocio hasta el punto de disfrutar de la fragancia de las flores en pleno entierro: el otro permanece inflexible en su dolor. Su hundimiento es total, sin asidero alguno, su proyecto se estrella irremediablemente contra la vida. El compasivo se pregunta, sin saberlo: ¿cómo es posible vivir sin ser yo?; Cioran nos recuerda que cada uno acabamos preguntándonos respecto al amigo que mejor conocemos: ¿cómo es que

no se suicida? El sentido de ambos interrogantes es el mismo. La compasión nos revela, si sabemos interpretarla, el pasmoso secreto de nuestra propia duración: vivimos porque somos varios, porque divergimos de nosotros mismos; compadecemos al otro porque siempre es el mismo. Es esa estabilidad la que nos provoca náuseas; el otro es algo por un lado imperfecto, por otro acabado; Zaratustra amaba al hombre porque era puente y transición: el otro es siempre fin de trayecto, vía muerta.

Me compadezco del otro, de su vida imposible, de su coriáceo dolor; según aumenta mi compasión voy perdiendo ligereza, diversidad: fijo en el otro, acabo siendo fijo como él; mimando los sufrimientos de su rigidez adquiero la tiesura mortal que le caracteriza. La alteridad es la enfermedad más contagiosa; el compasivo se pierde en el espejo del otro, que le fija, le limita y le condena.

CONCIENCIA. «Todo lo que nosotros llamamos conciencia no es, en suma, más que el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, pero presentido.» *(Aurora.)*

Freud saludó en Schopenhauer al gran precursor de su doctrina; lo era, indudablemente, en cierta manera. Pero la afinidad de Schopenhauer y Freud era mucho más de talante que de doctrina: ambos *reaccionaron* igual ante su descubrimiento teórico, con una mezcla de pesimismo, orgullo y terquedad en afianzarse en sí mismos frente a la ola de invectivas que levantaron en el exterior. Pero Nietzsche tiene atisbos infinitamente más psicoanalíticos que Schopenhauer (la cita de *Aurora* que aduzco es una prueba), aunque su condición intelectual es profundamente distinta que la de los dos otros. Nietzsche intentó *vivir* hasta el límite la situación humana que el descubrimiento de la energía pulsional (cuerpo dionisíaco) exigía: Schopenhauer y Freud quisieron *remediarla*. A este respecto, el caso de Freud, poseedor de todos los elementos para desmontar la moral tradicional y, juntamente, intentando moralizar hasta el fin, pese a sí mismo, me parece paradigmático; sólo él supo con certeza qué es lo que impulsa a los hombres a considerar su condición como desdichada y, por tanto, memorable: pero hasta el fin, Freud fue el «hombre viejo» que sanciona, con moderación y espanto, lo que ve evidentemente como un *hecho*. Nietzsche, en cambio, intentó *afirmar* el texto desconocido que la conciencia, fantásticamente, comenta: quiso desterrar la moral de tal comentario para que los hechos fueran inocentes. Esto fue su perdición y, nos atrevemos a asegurarlo, su gloria.

CREENCIA. «Se hallan muy lejos de ser espíritus *libres: pues creen todavía en la verdad*...» *(La genealogía de la moral.)*

¿Quién –salvo Nietzsche– se ha arriesgado a poner en entredicho el valor de la verdad? En nuestra tradición occidental, tan sólo algunos de los sofistas (Gorgias, Cristias, *Disoi Logoi*) le han precedido por este camino; contra ellos reaccionaron denodadamente los filósofos del concepto, con Sócrates a la cabeza. No se trata de negar la existencia o la cognoscibilidad de la Verdad, con mayúscula, de refugiarse en el «nada podemos saber de cierto» del escéptico: lo que se pone en entredicho es el *valor* de la verdad, o sea, para completar el pensamiento de Nietzsche, el valor de la verdad *para la vida*. Frente a la mentira que el ascético ideal moral ha tramado, el racionalista, el ateo científico opone esa verdad «fría y desnuda» que es la sublimación y paradigma del mismo ideal ascético. El discurso sigue estando coartado, sometido a algo que le rige y supera: la verdad flota, como meta o premio, en el limbo trascendente que subyuga al pensador: su presencia carga de peso específico el discurso, vuelve a cualquier palabra *grave*. El sabio absoluto acusa al sofista de «renunciar a la verdad», mutilando el alcance de su pensamiento; la realidad es que, quien avasalla su pensamiento a la verdad, renuncia a *la interpretación* («al violentar, recordar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a todo lo demás que pertenece a la *esencia* del interpretar»). *(La genealogía de la moral.)* Para Nietzsche, el empeño del filósofo no es la busca de la verdad, sino *la de la interpretación más valiosa para la vida, es decir, más fuerte*. Renunciar a la interpretación es condenar el discurso propio a la debilidad de unos valores-verdades en descomposición; en efecto, las verdades indiscutibles no son sino los errores que en un tiempo dado se revelaron más feraces para la vida; pero hoy, cuando Dios, el garantizador de toda veracidad y valor, ha llegado a mostrarse como nuestra mayor y más larga mentira, quien sigue sometiendo su discurso al periclitado ideal de verdad se vuelve inevitablemente contra la vida: sólo quien *interprete* puede aspirar a la fuerza suficiente para crear valores. No por otra razón, el *arte*, desentendido de la verdad, es la nueva fuente de valores vitales y la oposición más firme contra el nihilismo, posición ésta inevitable de quien se aferra al ideal ascético en putrefacción. En *Mon Faust* de Valéry, la señorita Lust pregunta a Fausto: «¿Debo decirle la verdad?», a lo que éste responde: «Le dejo la elección de la mentira que le parezca más digna de ser la verdad». Fausto es sin duda un hombre fuerte; la señorita Lust, como era de prever, responde: «Ay, maestro, no tengo tanto espíritu como para poder elegir»: y, después, le dice la verdad, estrictamente.

CRISTIANISMO. «El cristianismo es aún posible en todo momento... [...]. Quien hoy dijera: “Yo no quiero ser soldado”, “yo no me ocupo de los tribunales”, “yo no reclamo el auxilio de la policía”, “yo no quiero hacer nada que turbe mi paz interior; y, si debo sufrir por esto, nada conservará mejor mi paz que el sufrimiento...”, ése sería el cristiano.» *(La voluntad de poder.)*

He aquí otra prueba textual, si aún fuera necesaria, de la feroz fobia de Nietzsche contra el cristianismo, la cual, como es sabido, acabó llevándole a la locura.

CRITERIO. «El criterio de la verdad está en el aumento del sentimiento de fuerza.» *(La voluntad de poder.)*

Nietzsche *interioriza* el criterio de verdad, en vez de situarlo en una instancia exterior, fáctica, de tradición, o en esa circularidad coherente del discurso absoluto que expulsa fuera de sí, como único dato indeseado, la subjetividad. Nietzsche remite a la propia *subjetividad*, no como fijo «ensimismamiento», sino como la dinámica experiencia de *abandonarse a sí mismo*, en los dos sentidos de la expresión: entrega a lo más profundamente yo de mí mismo (al fantasma originario-cuerpo dionisíaco) y experiencia de esta entrega como abandono de la cáscara-máscara en que mi discurso anterior me clausuraba. Como quien muda de piel o rompe, al crecer, las costuras de la vieja camisa, la verdad se denota por un aumento de mi potencial: exalta y amplía la vida; cada cual puede ser crisálida y mariposa de sí mismo.

CRÍTICA. «Cuando nosotros ejercitamos nuestra crítica, ésta no es nada de arbitrario y personal; por lo menos, es muchas veces una prueba de que dentro de nosotros hay fuerzas vivas y actuantes que nos quitan una piel. Nosotros negamos, y es preciso que neguemos, porque hay algo en nosotros que quiere vivir y afirmarse, algo que no conocemos, que no vemos quizá todavía. Esto en favor de la crítica.» *(La gaya ciencia.)*

La polémica, en filosofía, suele ser una actividad degradante y falaz, como prueban hasta la saciedad los Congresos y mesas redondas de la especialidad: dos personajes, ininteresantes por separado, tratan de merecer atención por su mutuo enfrentamiento; en el peor de los casos, ciertos pensadores inteligentes se creen obligados a *defender* su pensamiento, olvidando que una filosofía que necesita defenderse no lo merece. No falta quien confunde la *disputatio*, el mutuo «ponerse pegas»... ¡con el diálogo filosófico! *Passons outre*... Según esto, ¿qué se hace de la crítica en filosofía? La crítica –entendido el término con cierta nobleza, no como simple *modus vivendi* de gacetilleros–, no se dedica a sancionar las ideas *de los otros*: ataca (no sanciona) lo que de otro, de ajenoalienante hay en las ideas vigentes, aquello que en el discurso general –tanto da que su mantenedor momentáneo sea el vecino o uno mismo hace diez días– limita y constriñe el crecimiento de nuestra propia vitalidad. La crítica *ataca todo aquello con lo que no podemos identificarnos sin debilitarnos*, sin ahogar nuestra fuerza hasta degradarnos a un nivel de poder inferior. Quien trata de conservar su *coherencia* a todo precio y pretende infatigablemente reducir sus ideas presentes a la misma estatura de las pasadas, con las debidas diferencias de formulación, ha renunciado a crecer, experimenta invencible fatiga ante el desafío de pensar en cada momento. Vaya esto contra la filosofía que se quiere perenne y contra los neos-(tomismo, nietzscheanismo, hegelianismo, etc.). Nadie puede prever lo que busca afirmarse en él, pero si no niega, jamás lo sabrá: ésta es la paradójica explicación de la necesidad de la tarea negativa. Naturalmente, esto excluye

la fácil crítica de lo superado, de lo que carece de vigencia al nivel en que nos encontramos, ocupación preferente de todos los débiles que se deleitan atacando lo que ya nadie defiende, como si eso les dispensase de enfrentarse con lo reinante (v. gr.: los ataques al escolasticismo tipo siglo XIII, al fascismo o al nazismo, al «oscurantismo», etc., llevados a cabo por los «académicos» de izquierdas o derechas [en estos últimos se incluyen los académicos que se reclaman neutrales u *objetivos*] que se cercioran bien en cada caso de si la mayoría está con ellos, antes de sancionar o «juzgar» al prójimo... lejano). «Cuando lo que se siente es desprecio, no se *puede* hacer guerra; [...] yo sólo ataco cosas que triunfan –en ocasiones espero hasta que lo consiguen» *(Ecce Homo)*. La crítica, para mostrarse *sana*, debe ser alegre –la bilis o el rencor la invalidan–; quien no es capaz de disfrutar el júbilo de la demolición por sí misma, quien en la ruina no halla más placer que la revancha, ése está demasiado enfermo para salir airoso y fuerte de su propio empeño crítico.

CUERPO. «El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, del ideal, de la idea pura, va tan lejos, que nos asustaríamos, y yo me he preguntado muchas veces si, de una manera general, la filosofía no ha sido hasta el presente, sobre todo, una interpretación del cuerpo y "un desconocimiento del cuerpo".» *(La gaya ciencia.)*

Admitir la realidad dinámica del cuerpo, su insoslayable presencia en el origen del discurso filosófico, no es un descubrimiento original de Nietzsche: el marqués de Sade, por ejemplo, había basado ya su pensamiento sobre él, y no sería difícil rastrearle otros precedentes. Como en otros casos, la importancia de Nietzsche no estriba en aventurar una nueva doctrina, pasmosamente original o hábil, sino en vivir a fondo, intelectualmente hablando, un pensamiento ya existente, agotando sus perspectivas y consecuencias, *empujándole* hasta su momento más álgido, hasta su cumbre más *alta*. Contra los filósofos que manejan la razón como si ésta fuese perfectamente transparente, autónoma y controlable en su proceso, Nietzsche propone la razón como voz de algo que no es ella misma, como expresión discursiva de un *conjunto-pulsional*, no trascendente e indiferenciado, como la voluntad de Schopenhauer, sino individual e irreductible a cualquier generalidad específica: el *cuerpo*, realidad diferenciada, móvil, sujeta a alzas y bajas de fuerza, *histórica* en suma. La razón absoluta había desplazado la subjetividad de su discurso: «Escuchadme, no a mí, sino al logos que habla con ocasión de mí»... Nietzsche *incorpora* literalmente el sujeto del discurso, sitúa el cuerpo del discurso en la expresión del cuerpo del sujeto. Pero el cuerpo perdido y recuperado de que aquí se habla no es el conjunto de músculos, nervios, funciones y temperaturas que describe minuciosamente la biología, *pues tal cuerpo biológico es objeto, no sujeto, del discurso impersonal y general de la ciencia físico-natural*, cuya posibilidad misma se instaura en el pretendido objetivismo neutral del punto de vista adoptado; el cuerpo que Nietzsche

recupera para la filosofía es el *cuerpo del deseo*, cuya incesante demanda cobra voz, interpretación y ocultamiento en la filosofía idealista, cuerpo innominado e innombrable al que Nietzsche llama: Dionisio.

DEBER. «Se acerca, inevitable, vacilante, terrible como el destino, el gran deber, la gran cuestión de saber de qué modo ha de ser administrada la tierra como un todo. Y la de qué modo debe ser educado el hombre también como un todo (y no ya como un pueblo y una raza).» *(La voluntad de poder.)*

La voluntad de poder encuentra su esencia misma, su expresión privilegiada en el arte; arrebato, exultación, embriaguez, el arte reúne la creación y la destrucción, la forma y el caos, lo dionisíaco y lo apolíneo en una misma fuerza que plasma el asentimiento definitivo a todos los aspectos de la existencia, sean éstos terribles o serenos; el arte no rinde vasallaje a ninguna moral: crea su valor en el vigor y la belleza de su propia afirmación. El momento de creación artística tonifica y lleva a su máximo la fuerza vital de la voluntad de poder, en lugar de adormecerla, como supuso Schopenhauer. Pero el artista, tal como hoy lo conocemos, no es más que un primer paso; la obra de arte de *gran estilo* no puede contentarse con el parcelamiento que supone la expresión en una esfera determinada; sea música, pintura o poesía, necesita para plasmarse *toda la materia*, el conjunto de todos los olores, sabores, gustos y tactos, la totalidad de los sentidos puestos en juego, los árboles, las montañas, el mar, las pasiones, la vida entera en cada uno de sus aspectos: en una palabra, el objetivo y el sujeto de la máxima expresión artística de la voluntad de poder no puede ser sino el *hombre total*. Los fraccionamientos políticos o educativos son naturalmente superados por esa concepción de la sociedad como un todo artístico, como la auténtica *obra de arte del futuro*; no se trata, aunque el lenguaje en que se formula inevitablemente lo sugiere, de una utopía ni de un *proyecto*: Nietzsche no es un reformador político ni un regeneracionista social. Estamos ante una profecía y una invitación: la profecía del primer ateo que trata de expresar la visión de la *sociedad de los hombres sin Dios* y una invitación a atrevernos a vivir y pensar plenamente lo que ya somos, a reconocernos a nosotros mismos «el elevado *derecho* al futuro» *(Ecce Homo)*.

DEBILIDAD. «Todo lo que se hace en estado de debilidad fracasa. Moral: no hacer nada. Pero lo que es peor es que, precisamente, el poder de suspender la acción, de no reaccionar, es el más gravemente afectado bajo la influencia de la debilidad: que nunca se reacciona más aprisa, más ciegamente, que cuando no se debía reaccionar...» *(La voluntad de poder.)*

Cultivar la inmovilidad, la inacción; reservar la actividad para los momentos altos, cuando toda obra puede ser obra de arte: no hay doctrina más difícil ni más necesaria. El budista, en contra de Nietzsche, no supone que debamos abstenernos de la acción en nuestro estado de debilidad, sino que prevé que éstos se definen precisamente por la comisión de actos, mientras que la señal indudable de la mayor fuerza es la inactividad; Nietzsche piensa, más bien, que el débil actúa *con mayor facilidad y presteza*, mientras que el fuerte se caracteriza por no ser muy irritable: no tiene, como el otro, el gesto a flor de piel. El fuerte, en la plenitud de su potencia, actúa y crea, produce la obra de arte de gran estilo cuyo sello es ir *hasta el límite de lo posible*; pero sus actos se incuban largamente, sufren un quieto proceso de sedimentación: por esto, la acción del fuerte es siempre *intempestiva*, pues no responde a los estímulos obvios de la época. Sólo el débil reacciona *inmediatamente* al mecánico incentivo de su entorno, tomando todos los sucesos por igualmente trascendentes o triviales: en una palabra, sólo el débil puede ser *moderno*.

DECADENCIA. «La decadencia misma no es cosa que se tenga que combatir; es absolutamente necesaria y propia de toda época, de todo pueblo. Lo que hay que combatir con todas nuestras fuerzas es la importancia del contagio a las partes sanas del organismo.» *(La voluntad de poder.)*

Una de las formas más nocivas de la dolencia que Nietzsche llama «compasión» es la que intenta salvar a lo que cae de su caída; muy al contrario de quienes tal hacen (los cuales a menudo se tienen a sí mismos por *esprits forts*, laborando por «una humanidad mejor»), el auténtico fuerte de espíritu se atarea en *empujar* a lo que cae para que caiga aún más aprisa y ve en el apresuramiento de tal derrumbe la condición *sine qua non* del ascenso a la cima de lo irrefrenablemente ligero. Quien pretende elevar el globo a su máxima altura debe, no sólo avenirse, sino incluso gozar arrojando el lastre que impide el libre vuelo del aeróstato. La utilidad de la decadencia está fuera de duda: nos proporciona la gama completa (para cada época) de los caminos que llevan al precipicio. Debemos mostrarnos *agradecidos*, pero no *solidarios* con lo que cae: la podredumbre subraya el candor de lo puro, siempre que la pureza no se contagie, es decir, no se compadezca, de lo podrido. Es preciso que lo que aspira al punto más alto –llámesele, si se quiere, superhombre– no se enturbie por su relación con lo decadente, ni por la compasión como hemos dicho, ni por esa otra forma de compasión, aparentemente más fuerte, que es la *indignación*, la condena que trata de regenerar el tejido no enfermo sino, aceptémoslo, muerto, irremediablemente muerto... ¡Qué necesaria –y difícil– conquista, la de saber que nuestra alegría en ningún caso es responsable de tanta perdición! Pero es preciso añadir: la fuerza que no ha sufrido intolerablemente en alguna ocasión a causa del espectáculo de esa perdición, *nada vale* y está infinitamente lejos de haber comenzado a remontarse...

DESPREVENIDO. «Siempre estoy a la altura del azar; para ser dueño de mí tengo que estar desprevenido.» *(Ecce Homo.)*

Para llegar a ser dueño de uno mismo se recomienda *abandonarse* al azar del momento, suspender las censuras y prevenciones que tratan de remediar el albur que corremos constantemente: esta entrega a lo que arrebata es la forma más segura de afianzarse en la realidad de lo que somos, para adueñarnos de nosotros mismos. Si hay el esbozo de una nueva ética en Nietzsche (que ya no podría ser llamada de ningún modo «ética») se resume indudablemente en esta frase; pero la tal se formula –esto es importante señalarlocomo una *cuestión de hecho*, no como una recomendación moral: Nietzsche asienta sin discusión como un valor lo que sabe que favorece el ascenso de su vida. No se descarta que ese dictamen pueda ser fatal para otros y, de este modo, se excluye la posibilidad de una regla de moralidad universal a lo Kant; no hay normas de conducta universalmente válidas, lo mismo que no puede llevar el mismo régimen de alimentación el enfermo que el sano: lo que tonifica a uno, mata a su vecino. Esta condición aleatoria de los irónicos preceptos nietzscheanos subraya la «inmortalidad» del pensamiento del filósofo trágico y le preservan de caer en alguna versión «perfeccionada» de la ética tradicional, cuyos representantes tacharán a Nietzsche de *elitista*; introducir la noción de *diferencia* en el ámbito moral es el modo más seguro de preservarse de la ilusión ética. Lo subversivo de tal *diferencia* es que nunca ha estado ausente de la estructura normativa: la universalidad de la Ley enmascaraba las muy reales diferencias de poder fundamentadas en la jerarquización económica y política del sistema social; al destruir la ilusión de la norma universalmente válida, Nietzsche arruina la máscara de la represión de la vida y pretende sustentar la diferencia, no en los intereses escleróticos de un Estado que no es más que el refugio de la degeneración colectivista del «último hombre», sino en la intensidad vital alcanzada por el individuo que aspira a llegar a ser *hombre completo*, superhombre. Nietzsche vislumbró de ambición *igualitaria* como nihilista y represiva, pues intenta frenar lo que asciende por impulso de la creación, el goce y la vida, para reducirlo a la mortecina mediocridad de lo *administrable* por el Estado..., en el cual se perpetúan, empero, las diferencias económicas y burocráticas, que constituyen la esencia misma de lo estatal, y que tienden a controlar, fragmentar y minimizar, es decir, a fomentar el hombre más opuesto que imaginarse pueda al «hombre completo». El mal del sueño igualitario es tanto lo que pretende nivelar (la vida, homogeneizada hasta la estable quietud de la muerte) como las diferencias (económicas y políticas en el nuevo mito del Estado) que se apresta, sin saberlo, a conservar. Una moralidad implícita, que acaba con la idea misma de ética tradicional de Occidente, se apunta en Nietzsche: la tal conservaría la diferencia, *pero sólo en cuanto señal y expresión de la vida, no como perpetuación de un privilegio contrario a ella*. Contra el «último hombre», que el Estado produce y mima en serie, siempre receloso por *prever* las posibles incidencias de su semimuerte, por resumir la gama de las expectativas a la

miseria que ya conoce y, por tanto, le tranquiliza, Nietzsche se abre al azar, desprevenido, para alcanzar la máxima altura de cada momento y adueñarse de la peligrosa intensidad de la afirmación de sí mismo.

DIONISOS. «Con la palabra dionisíaco se expresa un impulso hacia la unidad, un asir lo que está más allá de la persona, de lo que es cotidiano, de la sociedad, de la realidad sobre el abismo del crimen: un desbordamiento apasionado y doloroso en estados de ánimo hoscos, plenos, vagos; una extática afirmación del carácter complejo de la vida, como de un carácter igual en todos los cambios, igualmente poderoso y feliz; la gran comunidad panteísta del gozar y del sufrir, que aprueba y santifica hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida; la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno; el sentimiento de la única necesidad del crear y el destruir.» *(La voluntad de poder.)*

EMANCIPACIÓN. «Nosotros nos hemos rebelado contra la revolución... Nos hemos emancipado del miedo de la *raison*, que fue el espectro del siglo XVIII; de nuevo nos atrevemos a ser absurdos, pueriles, líricos; en una palabra: *somos músicos*. Consecuentemente, tampoco tenemos miedo al ridículo ni al absurdo. El diablo encuentra en su favor la tolerancia de Dios: aún más, tiene un interés en calidad de desconocido y calumniado desde la antigüedad; nosotros somos salvadores del honor del diablo.» *(La voluntad de poder.)*

Rodeada de temor reverencial, la razón ha ido adoptando paulatinamente un gesto hierático; sus adoradores la dotaron de una resplandeciente y serena máscara de oro, a cuya inexpresiva pureza se dirigieron las súplicas de nuevos objetos y capacidades raras: ella dio cumplimiento, implacablemente, a todas las peticiones, y su mano que quietamente bendecía trajo al mundo en cada ocasión juntamente la inédita maravilla y el viejo horror. Pero la máscara de oro impide el crecimiento de lo que tras ella alienta, y la fijeza del ritual impide dirigir la palabra libre y franca que se quisiera; la razón ya no crece: ha alcanzado su forma y límites definitivos, ahora puede entregarse plenamente a *producir*; la palabra que se le dirige sólo puede invocar, exclamar o interrogar según un ritual metodológicamente prefigurado, inalterable, establecido según la norma de lo que resulta máximamente *productivo*. La eficacia industrial es el criterio inapelable de la verdad; lo improductivo es *irracional*, tolerado únicamente en dos casos:

a) Como *experimento* para obtener una mayor eficacia de producción.

b) Como útil *empleo del ocio* necesario para descansar y cobrar nuevas fuerzas ante la próxima jornada productiva, tolerado a igual título que lo irracional fisiológico (sueño)...

En ningún caso se permitirá que lo improductivo amenace a lo productivo, ni siquiera aunque pertenezca a una de las dos categorías en principio toleradas: investigación sobre los fundamentos de la ciencia (ciencia «pura» o filosofía de la ciencia [?]) o arte, en cualquiera de sus formas; ¡júzguese si se ha de permitir o alentar una actividad improductiva, netamente jubilar, tozudamente crítica, que trata de sacar a la razón de sus doradas casillas, forzándola a admitir su parentesco con la sinrazón, que cultiva todos los rasgos del infantilismo: irresponsabilidad, ingenuo entusiasmo, crueldad, etc., que no admite ser confinada en el «tiempo libre» sino que reclama para sí la jornada completa, que aprueba el absurdo con lágrimas de agradecimiento, pero no renuncia a emplear denodadamente los más arduos e impecablemente lógicos razonamientos, una actividad, en suma, llámesele filosofía o gaya ciencia, que con carcajada homérica se autodefine como *la máxima expresión de fidelidad al sentido de la tierra*! Ciertamente, la filosofía es una actividad maldita, culpable y condenada o no es filosofía: filosofar es pactar con el diablo (con el Gran Pan) y defender su calumniado honor.

ESCEPTICISMO. «¿Cuáles son, en último análisis, las verdades del hombre? Sus errores "irrefutables".» *(La gaya ciencia.)*

Novalis supuso que la verdad era «un error completo», es decir, un error sin resquicios: un sistema. Nietzsche considera la mayor formulación imaginable de escepticismo la que ve en las verdades errores inatacables, luego necesarios. En ambos casos, un mismo gusto por la paradoja de considerar la verdad simplemente como un tipo privilegiado de error. Tal forma de pensar, empero, no es arbitraria: tiene por objeto diluir la oposición supuestamente irreductible entre verdad y error, confinándola en el ámbito de la comodidad verbal y de lo relativo al punto de vista, y subrayar el *parentesco* de ambas categorías. La sumisa e inatacable aceptación de la supremacía de la verdad, el carácter absoluto por tanto y transmundano de ésta que fundamentó la sabiduría platónica, *bloquean* la función emancipadora de la sabiduría: en efecto, el pensamiento no sólo tiene por objeto preservarnos de la bruma de lo controvertible, de la *doxa*, sino también –quizá principalmente– liberarnos del aherrojamiento de lo irrefutable, de la *aletheia*.

ESCLAVITUD. «Nosotros reflexionamos sobre la necesidad de un orden nuevo, y también de una nueva esclavitud, pues para todo refuerzo, para toda elevación del tipo "hombre", hace falta una nueva especie de servidumbre.» *(La gaya ciencia.)*

En cuanto se tocan los textos políticos de Nietzsche, la primera y más fuerte tentación de los lectores del filósofo que viven después de Auschwitz y Buchenwald es intentar rescatar a éste del peligro de sus propias palabras o condenarlo de inmediato como cómplice de los verdugos nazis; favorece esta última postura el que algunos de

éstos invocaron a Nietzsche en sus intentos de «fundamentación» teórica de su siniestra demencia o adoptaron frases aisladas de sus obras como lemas propagandísticos: orden nuevo, bestia rubia, vive peligrosamente... La discusión es inagotable: por un lado se citan las innumerables discrepancias que Nietzsche mantiene con los fascistas: su odio a los antisemitas, su desprecio por los alemanes, su burla de todo nacionalismo y estatismo, su individualismo opuesto a cualquier político de masas, su estima por la cultura francesa y por el régimen liberal inglés, su convencimiento de que ningún credo político puede redimir al hombre, la posición privilegiada que el arte y el pensamiento reciben en su concepción de la voluntad de poder, etcétera; por el lado contrario se esgrimen su apología de la violencia, la guerra y la esclavitud, su exaltación del derecho de los más fuertes, de los señores, su odio al socialismo y a la democracia, su concepción del superhombre según el modelo de sujetos como César Borgia o Napoleón y, sobre todo, el hecho mismo de que los nazis hallasen en su obra pasto agradable para sus elucubraciones. Pretender zanjar esta disputa es ingenuo: Nietzsche mismo explica el porqué discusiones como ésta *nunca* tienen término... En cualquier caso, nos parece hacerle un flaco servicio a Nietzsche intentar salvarlo de sí mismo o querer castrar unilateralmente, con la mejor voluntad del mundo, el carácter polémico y *provocativo* de la reflexión nietzscheana; no es difícil multiplicar a gusto del consumidor las posteridades políticas del autor de *Zaratustra* (además del Nietzsche nazi y del antinazi, tenemos el Nietzsche socialista de Charles Andler, el Nietzsche precursor de la unidad europea, etc.), pero esta misma proliferación indica la endeblez de los argumentos en que cada una de estas opciones se basa: en resumen, es imposible casar a Nietzsche con ningún sistema político determinado de los que le han seguido históricamente, por la misma razón por la que él mismo, en su vida, evitó integrarse en ninguno de los grupos de izquierdas o derechas en que se agremiaban sus contemporáneos: *porque no quiso ser político, sino profeta o adivino*. ¿De qué? *De la sociedad poscristiana, del nuevo mundo ateo*. Él previó que los rumbos políticos del mundo se orientarían de un modo fundamentalmente relacionado con la desaparición de los ideales judeocristianos; intentó asumir el choque de la nueva mentalidad con vigor y sin vacilaciones, hasta su fin más alto, pero sin hacerse demasiadas ilusiones sobre el alcance de sus previsiones, pues se sabía aún «hombre viejo». Uno de los dogmas, y no de los menores, que debían desaparecer junto con la sombra de la divinidad, era el de la total inteligibilidad del mundo (y, por tanto, el de su predicibilidad); ya en su época, Nietzsche vio claramente que la ciencia físico-matemática era el último refugio de este dogma, junto con las extrapolaciones milenaristas de marxistas y anarquistas. Nietzsche propuso el azar, los dados paganos que ruedan sobre la mesa del mundo, como visión más adecuada al devenir; pero él mismo traicionó en ocasiones su propio pensamiento, como bien señala Bataille en su *Sobre Nietzsche*, al proponer *determinaciones concretas* del superhombre, según antiguos modelos, acotando así el libre juego de los posibles: ni César Borgia ni Napoleón, individualidades de una sociedad fragmentada, podían prefigurar el rostro del

superhombre, que tendrá por patrimonio la sociedad como un todo, la tierra entera, y que leerá el texto de la historia a la luz del eterno retorno... Estas previsiones concretas contradicen el pensamiento fundamental de Nietzsche, son la distancia y la dificultad que éste guardaba respecto a su misma obra: en una palabra, son la prueba misma de su *autenticidad* como pensador... Lo cierto es que Nietzsche se atrevió a decir abiertamente lo que quienes guardaban resabios cristianos más sólidos que los suyos intentaban ocultar o paliar: así esa frase sobre la esclavitud citada al principio. ¿No podría referirse esa «nueva esclavitud», imprescindible en la sociedad total, a las máquinas, más y más perfeccionadas, que descargan al hombre de sus tareas más gravosas? Pero... ¡librémonos de proponer ahora un Nietzsche «marcusiano» y añadirlo a la larga teoría de los ya existentes!...

EXPERIMENTACIÓN. «Los filósofos del porvenir [...] tendrán pleno derecho a ser llamados críticos y serán seguramente hombres consagrados a la experimentación. Por el nombre con que me he atrevido a bautizarlos (escépticos), ya he subrayado claramente la tentativa y el placer de la tentativa; esto proviene de que, críticos de cuerpo y alma, se complacen en servirse de la experimentación en un sentido nuevo, quizá más extenso, quizá más peligroso.» *(Más allá del bien y del mal.)*

Experimentar: palabra clave en boca de Friedrich Nietzsche. El franco juego de la experimentación es lo que corresponde al pensamiento liberado, por una parte, del afán productivo (la razón como instrumento, etc.) y, por otra, de todos los sistemas cerrados (Saber Absoluto y restantes advocaciones de la «Circe de los filósofos», la moral...). Es preciso despojar a la palabra «experimentación» de cualquier matiz de «tarea preparatoria que desbroza y señala el camino de la labor *realmente seria*» o de «búsqueda de nuevas vías... para llegar a los eternos ideales» (esta segunda mitad de la frase suele permanecer tácita, sobre todo en los movimientos del llamado «arte experimental»); esta experimentación, en un «sentido nuevo, quizá más extenso y peligroso», parte de un postulado básico: *el punto más alto, la cumbre, aborrece lo previsto, lo constituido, el viaje con las dificultades resueltas de antemano por la guía turística*. El crítico juega a llevar cada idea, cada palabra, hasta su punto de máxima intensidad; de esta manera se desvanecen los valores cuya exaltación a su más alto grado los contrapone, mucho antes de alcanzarlo, con la vida –como ocurre con la axiología nihilista del resentimiento judeocristiano–, mientras que se afirman como nuevos valores (fungibles, momentáneos, *experimentales*) aquellas ideas cuya exasperación intelectual aumenta ilimitadamente el sentido ascendente de la voluntad de poder; pero el azar vitalmente afortunado de tales cumbres no podrá cristalizar en un saber ya fijo y repetible por cualquier (sistema) sin más mediación que la de la atención y la paciencia: la experimentación no es *una* de las vías de acceso a esos puntos extáticos, que serían también alcanzables por otros medios de estudio más convencionales, sino la *condición*

misma *sine qua non* para que se produzcan tales cumbres. Efectivamente, la cumbre sólo es alcanzable por azar y la experimentación, más que esfuerzo empeñoso o tejemaneje mejor o peor orientado, es *apertura*, *respuesta y entrega al libre acaecer del azar*. Lo que se alcanza en este experimento no es un concepto, elucidado y ya utilizable dentro de un saber constituido, sino una *experiencia*, algo que se padece y saborea, que amenaza o engrandece nuestra vida; no debe engañar excesivamente el parentesco que esta forma de hablar (insuficiente, necesaria, busco –búsquese– otra) guarda con la de los místicos de distintas religiones o con el discurso de algunos trastornos mentales (esquizofrenia, etc.): como Nietzsche señala –él, que también practicó la mística religiosa y la locura–, la experimentación se realiza a partir del escepticismo, la crítica, de la *lucidez* más exigente e intransigente, pero «precisamente porque es altamente lúcida adquiere el porte de la interpretación delirante –tal como lo exige toda iniciativa experimental en el mundo moderno» (Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*). El riesgo que se corre es el peligro de muerte que afronta toda vida decidida a experimentarse como tal, es decir, a gozar; la materia con la que se experimenta es la más explosiva, la de mayor alcance, lo que da la medida de la extensión del peligro que se corre: «¡*Intentamos una experiencia con la verdad*! ¡Quizá la humanidad misma va a perecer! Y bien, ¡sea!» *(La voluntad de poder.)*

FIESTA. «En la fiesta van comprendidos: orgullo, petulancia, relajación; un divino decir *sí* a sí mismo por plenitud y complementación animal; todos ellos estados de ánimo que no puede suscribir honradamente el cristiano. La fiesta es esencialmente paganismo.» *(La voluntad de poder.)*

En otro lugar constata Nietzsche con amargura la desaparición del «arte de las fiestas», sustituido por su degradación «productiva»: *el arte de obras de arte*. La sociedad poscristiana en que vivimos –la que avizoró, más allá de las revoluciones y las guerras, el autor de *La gaya ciencia*– no ha recuperado la secreta y clara capacidad festiva de los paganos; lo cierto es que ya no somos cristianos, pero aún menos podemos reclamarnos de ninguna clase de paganismo. La fiesta supone una colectividad que conoce la *ambigüedad* de su fundamento, la oscura contrapartida del orden y del trabajo, y no la rechaza; una colectividad sensible a *ritmos* que no son los puramente formales del calendario estatal, poblado de santos y hechos ilustres de la nación: ciclos más hondos, enraizados en entusiasmos y pavores que vienen de *más atrás y más abajo*. Las fiestas no pueden institucionalizarse sin perjuicio, aún menos ligarse a dogmas o intereses nacionales –el perecimiento, o al menos, notable depauperación de los festejos campesinos y religiosos, legislados por los Gobiernos o la Iglesia, son prueba de esta aseveración–, pero no pueden carecer ni de ritual ni de cierto *tono* peculiar, que subraye su diferencia: tal era el papel de las *sectas* que garantizaban el rito, la diferencia y la pluralidad de festividades –quizá la muerte de los grandes partidos políticos, del Estado o

de la Iglesia es lo que ha marcado el final de las fiestas. Lo que el cristianismo ha matado es *la posibilidad de una afirmación personal no ligada a la memoria ni a la identidad personal, es decir, que no buscase la inmortalidad del nombre propio*: ahora bien, una afirmación de este tipo es la que el gran «sí» de la fiesta pretende dar. El espectro del ala perturba todos nuestros placeres; para quienes son ateos, tal espectro se llama responsabilidad o temor al mañana: su misión es la misma –encenagar la fuente en que quisiéramos beber, haciéndonos suponer que el auténtico goce está, no en saciarnos de frescura, sino en que la sed desapareciese para siempre–. La fiesta admite la cruel presencia de la muerte en el espasmo más álgidamente vital, y muestra tal aceptación en rasgos barrocos o groseros; la modernidad poscristiana quiere borrar del todo la presencia de la muerte, subsumiéndola en el rango de lo eventual; pero al tachar la muerte, tacha del mismo plumazo el cuerpo, y con éste, el goce. La fiesta desaparece en la sociedad que pretende dar al inconsciente el mismo carácter higiénico, indiferenciado y frío de los cuartos de baño de los modernos apartamentos, sin colores, sin riesgo y sin placer.

FINALIDAD. «Cuando sepáis que no hay fines, sabréis también que no hay azar, pues sólo en un mundo de fines tiene sentido la palabra azar.» *(La gaya ciencia.)*

No siempre es posible utilizar la palabra «azar» –auténtico *martillo* para demoler las bien tramadas construcciones causales– sin un pensamiento, oculto en la tramoya, que nos punza y vacila la libertad de la expresión: ¿no será este azar un nuevo nombre para otro tipo de causa, máscara indeseada de otro *deus ex machina* que, fingiendo con su aparición garantizar la pureza del caos, lo somete y lo organiza? ¿No vendrá el azar a relevar de su puesto preferente en el centro de la metafísica a esas otras gárgolas sacras, de gracias ya muy ajadas, que son Dios, el Espíritu absoluto o el Ser? Esta vacilación al emplear el término es explicable; es preciso aclarar de inmediato que el azar no es *causa* ni de sí mismo ni de cosa alguna: lo que ese término señala es *el final de la zona ontológica en que la legislación causal puede ser empleada lícitamente*. Admitir el azar como fundamento –como fundamental ausencia de fundamento de la causalidad– es proclamar la irremediable inocencia de todo lo existente; el caos no es «sagrado» ni diabólico, sino inocente, como el niño que juega a los dados frente a lo eterno, según la profunda visión de Heráclito. El mundo de los fines es el reino de la culpabilidad, de la dirección única que debiera ser seguida y que resulta culpablemente violada; la palabra azar y la inocencia que reivindica sólo adquiere sentido como idea-fuerza, como martillo que sirve para derruir el ámbito de la culpa: azar no es la ausencia de toda finalidad, sino la triunfal eflorescencia de *todos los fines simultáneamente*, la posibilidad infinita de nuevas finalidades que se multipliquen y desarrollen en vigorosa contradicción, postergándose, subsumiéndose unas a otras. Sobre el fondo del azar, la creación de valores adquiere toda su vigencia y riqueza. Pero para quien ha despertado ya del sueño

teleológico –hablo del superhombre–, la misma noción de azar resulta superflua, menesterosa, como la de caos, cosmos, forma, finalidad…; su última palabra precisa es la de Parménides –*lo que es, es*– y señala el camino para recuperar el silencio.

FORTALEZA. «Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer sojuzgar, un querer enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice en fortaleza.» *(La genealogía de la moral.)*

Y, sin embargo, la debilidad puede revestirse de las apariencias de la fuerza, puede, en cierto modo, «exteriorizarse en fortaleza»: así, los animalillos que ante los depredadores más poderosos despliegan un impresionante aparato de espinas, turgencias que duplican su tamaño a fuerza de aire, rugidos feroces que exceden su pequeño cuerpo y muchos otros semblantes de la fortaleza que no poseen; entre los hombres, podemos opinar que la debilidad se disfraza de fuerza con no menor derroche de uniformes, entorchados, autos deportivos o tratamientos honoríficos impresos en la cabecera de las cartas. El débil halla en el ocultamiento de su debilidad la única fuente de su poder. Es quizá en esta confusión, fomentada por textos contradictorios del mismo Nietzsche, donde hallaremos la raíz del difundido dictamen que emparenta al autor de *Aurora* con el desvalijamiento atroz de existencias humanas que llevaron a cabo los verdugos nazis. La fortaleza auténtica se expresa inequívocamente en el aumento y exultación de los impulsos de vida, en la apasionada frialdad para desechar lo que el rebaño acata e inaugurar valores diferentes, en la capacidad para tolerar las mayores dosis de verdad y la soledad que ésta comporta o exige, en la fidelidad al sentido de la tierra –entendido como activo desapego del ideal *kosmos noetós* platónico-cristiano-kantiano-positivista, no como fijación a una nación o una raza– en el alejamiento del ídolo del Estado –en el que el más débil, el *último hombre*, busca refugio y paraíso–, en la aceptación del olvido y la impersonalidad de la fiesta, en un «sí» gozoso al conjunto todo del acaecer: sí a la diversidad, sí al contraste, sí a la mezcla de sinrazón y lucidez que llamamos «sabiduría», sí al eterno retorno de cada instante y cada forma, sí al claroscuro Dionisos. Es difícil, si admitimos esta concepción, que Nietzsche hubiera saludado como la aparición de los fuertes señores de la tierra al Estado burocrático y policial de pequeñoburgueses revanchistas, fieles al nacionalismo más estrecho y al puritanismo más pacato, crédulos de ridículos mitos prefabricados y de nebulosas astrologías, odiadores de lo diferente, lo múltiple, lo coloreado, que los nazis impusieron en Alemania. En el fragmento que citamos más arriba se habla de sojuzgar, de enseñorearse, de enfrentarse con júbilo a los enemigos: pero es ridículo suponer –el ejemplo mismo de Zaratustra lo desmiente– que tales términos, tomados del vocabulario bélico, no tienen más ámbito de aplicación que el campo de batalla. La lucha conoce muchos escenarios y la fuerza se refiere fundamentalmente al ánimo con que se afronta, no a su resultado, del que juzgan

generalmente los que se quedan fuera, los débiles; estos mismos sancionan como real fortaleza apariencias vistosas o temibles bajo las que se oculta el resentimiento. Podríamos preguntarnos: ¿a quién llamar auténticamente fuerte o débil?; ¿al oficial nazi, de negro uniforme señalado por la calavera, que vuelca en el judío todo el rencor por la incurable medianía de su vida pasada y martiriza en el diferente la monstruosidad de la que ocultamente se cree culpable?; ¿o a quien famélico y harapiento, en el campo de concentración, afirma cada minuto la fragilidad de su vida y lucha denodadamente por ella, hasta reconquistar finalmente su derecho a la palabra y a la libertad?

FUERZA. «Sería preciso medir la fuerza de un espíritu según la dosis de "verdad" que fuera capaz de absorber impunemente.» *(Más allá del bien y del mal.)*

¡La energía se revela en la capacidad de aceptar sin desfallecer los errores necesarios para la vida, es decir, la verdad! El peligro estriba en que la verdad, al mostrarse más y más, acaba por designarse como error a sí misma y al espíritu que la afronta; éste pierde de inmediato su concordancia, su memoria, todo lo que le mantiene reunido consigo mismo: la conciencia. Al desaparecer la verdad en su exceso puro se borra también la meta del pensar y se olvida la preservación de la vida en gracia de la cual, en un momento dado, se aceptaron los errores necesarios; pues la conciencia no tiene más vida que el *proyecto* de la vida.

FUTURO. «Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le ha hecho…» *(Ecce Homo.)*

La más grave exigencia: dos meses después de escribir estas líneas, Nietzsche perdió la razón. ¿Fue *ésa* su exigencia a la humanidad futura? ¿Reclamó una razón más dúctil, más audaz, que no forzase a la subjetividad que se pone como destino a sí misma a caer en la demencia? ¿Presintió el final del arriesgado experimento que había llevado a cabo consigo mismo, la intolerancia de la fuerza con la debilidad en el seno de un mismo pensamiento que, inevitablemente pero sin resignarse, participaba de ambas? La más grave exigencia…

GRAMÁTICA. «La razón en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Yo creo que no nos vamos a desembarazar de Dios porque creemos aún en la gramática…» *(El ocaso de los ídolos.)*

Wittgenstein dijo que «la Teología es una gramática» (*Investigaciones filosóficas*, § 373); Nietzsche había ya señalado que la gramática es una teología, «una metafísica para la plebe»: el sentido es fundamentalmente el mismo. La fascinación ante el orden gramatical y la inmediata relación de éste con la divinidad son uno de los paralelos (no el

único, pero quizá el más importante) que pueden establecerse entre el autor del *Tractatus* y el de *Zaratustra*. Para ambos, la gramática es la sede del *orden racional* de lo que ocurre, el fundamento último de la distinción y la jerarquización de las cosas, como núcleos estables, estructurados; es lo que hace pensable, es decir, fijo, lo fluente. La gramática comparte con Dios la promesa de inmutabilidad: es un dique frente al devenir. Dejamos las cosas en la gramática con la certeza de poder recuperarlas más tarde sin cambios inexplicables racionalmente; ella conserva nuestros objetos y nuestra misma identidad como sujetos, nos promete un rostro reconocible, y, por tanto, responsable, al que poder seguir llamando «yo». Las carnales metáforas de la intuición se archivan en ella con esa rigidez de *columbarium* romano de que se habla en *Verdad y mentira en sentido extramoral*; es precisamente la fija mirada de la divinidad la que congela el vibrar metafórico y lo transforma en cosa. Wittgenstein contempla con arrobo piadoso el proceso y anota: «La manera en que todo ocurre es Dios» (*Notebooks*, 1916); Nietzsche maldice a la vieja hembra engañadora, esa razón que acota la libertad del pensar al estático orden de *lo decible* y sabe que todos los ídolos venerados durante siglos, ídolos morales, religiosos, metafísicos, se fundamentan en la aparente humildad de las categorías gramaticales, de cuyo cerrado horizonte son deudores todas las negaciones idealistas de la vida, no menos la nítida idea de Platón que la brumosa de Kant. La gramática es el credo del *librepensador*, que la invocará sin saberlo cuando clame por los derechos impostergables de la Verdad; es la creencia total y definitiva, la más honda, la que encierra en sí *la* forma misma del creer: ¿cómo desembarazarse de Dios sin dejar de reverenciarla o, mejor, en qué Dios deja de creer quien aún la reverencia? Nietzsche y Wittgenstein señalaron un mismo hecho, desde las dos opuestas vertientes –rebeldía, acatamiento– que marcan la distinta traza de sus filosofías.

GRANDEZA. «Las grandes cosas exigen que no se hable de ellas o que se hable de ellas con grandeza: con grandeza quiere decir con cinismo y con inocencia.» *(La voluntad de poder.)*

La lucha contra la moral de Friedrich Nietzsche es la incesante postulación de un discurso que no desmienta a quien lo maneja, es decir, de un discurso inocente; si me pliego a la palabra ética me admito inferior a mi discurso y refutado por él: una norma fija y ajena, que apoya algunas de mis tendencias, niega ferozmente otras, que, al ser negadas, reconozco como mis inclinaciones más auténticas. Mi palabra trabaja contra mí; la validez de mi discurso se opone a la de la fuerza de mis acciones. En un principio, supongo que la forma ética de hablar es *imparcial*; al momento advierto que la imparcialidad me ataca, que siempre soy neutral *a costa mía*: debo elegir entre la hipocresía o la autocensura. Si, al tratar de expresarme, lo hago sometiéndome a la ley moral, levanto un acta de acusación contra parte de lo que me es más propio; por motivo de tal censura, esa faceta tachada se convierte en mi rostro verdadero: diga lo que diga,

calle lo que calle, mi *expresión esencial* me acusa y ya *sólo* soy lo que no debo ser. Según la estereotipada fórmula anglosajona, todo lo que diga de ahora en adelante puede volverse en mi contra y ser utilizado para condenarme. El discurso que pretendió expresar la estatura, infinita a mis ojos, de mi peculiaridad se atarea en minimizarme, en disociarme de lo que no puedo por menos de reconocer como irreductiblemente propio. El *cinismo* y la *inocencia* que reclama Nietzsche son las características del discurso no moral, de la palabra que *confirme* mi fuerza; ya no se acepta la ética trivialidad del «mal que me pese, debo admitir…», sino que se reivindica completamente una palabra que apoya mis tendencias en toda su diversidad, en su plena contradicción: admito que hablo así, no por neutralidad e imparcialidad ante mi propia condición, sino porque la *grandeza* de lo que para mí soy no admite mutilaciones ni componendas (compárese el esfuerzo moralizante del *Corydon* de Gide, que trata de hacer natural y universalmente válido el deseo homosexual, con la cínica e inocente alegría de los amantes del *Satiricón*, por ejemplo). La plenitud del verbo inocente se expresa sin *entender* siquiera qué significa la exigencia moral de que yo sea *mejor de lo que soy*.

INDEPENDENCIA. «Hay que saber conservarse. Ésta es la mejor prueba de independencia.» *(Más allá del bien y del mal.)*

Conservarse no es reducirse ni autolimitarse; el término tiene para Nietzsche un sentido próximo al de *derrocharse*. Sólo se conserva quien no se ahorra: quien se apega a una patria («aun a la más débil o desdichada»), a una persona («toda persona es una cárcel y también un rincón»), a una ciencia, a cualquier pasión exclusiva, ha renunciado a su independencia, ha dimitido de ser él mismo. Las normas prudentes de la conservación contradicen el *savoir vivre* establecido que nos pierde en lo pequeño, nos identifica con un límite, nos recoge en un solo gesto para enajenarnos: tal política obtiene exactamente lo contrario de lo que promete, la determinación no es el camino hacia la independencia. La conservación de nuestro conjunto pulsional (cuerpo dionisíaco) exige la pérdida de nuestra identidad. La sombra del Crucificado se proyecta de nuevo: *quien pierda su simulacro de vida ganará la vida verdadera; quien olvide su nombre propio ganará el Nombre; quien prodigue sin tasa lo conservará todo, incluso más allá de lo que sabría esperar*. El independiente es solitario y múltiple; es fuerte, tan fuerte que ya a nada hace resistencia.

INTERPRETACIÓN. «Que sólo sea verdadera una interpretación del mundo en la que "vosotros" estéis en lo cierto, en la que se puedan hacer investigaciones científicas (¿queréis decir en el fondo *mecánicas*?) y continuar trabajando según vuestros métodos; una interpretación que admita que se cuente, que se pese, que se mire, que se toque, y nada más; es ésta una impertinencia y una ingenuidad, admitiendo que no sea demencia o

idiotez. […]. El mundo, por el contrario, ha llegado a ser para nosotros una segunda vez infinito: en cuanto no podemos refutar la posibilidad de que contiene “interpretaciones hasta el infinito”.» *(La gaya ciencia.)*

La idea de una interpretación privilegiada de una vez para siempre y bajo todos los aspectos acaba con cualquier posibilidad de una *teoría de la interpretación*, entendida ésta como afirmación y reivindicación de la pluralidad de lecturas; el sentido mismo de una interpretación, según esta teoría, *exige* la posibilidad de interpretar de otra manera el tránsito y la rotación entre tales interpretaciones. Si sólo hubiera *una* interpretación válida, ésta perdería su carácter interpretativo y se confundiría con la cosa misma: ser y pensar son la misma cosa; la palabra sería pura transparencia en la que apareciese el mundo, inequívocamente, con rotunda necesidad: así los grandes sistemas, idealismo, mecanicismo, positivismo… Mundo dócil, estable, testarudo, perpetuamente idéntico, que ni va ni viene…, mundo que se diversifica, explota, huye, se transforma, desaparece y se reconstruye en las infinitamente renovadas interpretaciones…

JUEGO. «El juego, lo que es inútil, puede ser considerado como ideal del hombre sobrecargado de fuerza, como cosa “infantil”. La “infantilidad” de Dios.» *(La voluntad de poder.)*

Proponer, o fingir irónicamente que se propone, el juego como actividad privilegiada, despierta de inmediato indignación: el juego es lo reprobable en cuanto quiere presentarse como actividad «seria». La censura suele ir por dos caminos: según el primero de ellos, el juego es una *evasión* de la dura y conflictiva realidad de la vida, un refugio para que intelectuales esnobs oculten su frustración ante su imposibilidad de intervenir eficazmente en el curso de la historia; para el segundo, lo lúdico no es más que otro nombre para la *irresponsabilidad*, que rehúsa aceptar la carga que le corresponde en el esfuerzo y el dolor del mundo y se niega a declararse culpable, como debiera; en uno y otro caso se afirma que el juego es lo superficial, lo superfluo, lo que sólo unos pocos pueden permitirse, lo que nada produce de práctico ni hace progresar al mundo. Lo que en el niño es gracioso entretenimiento, en el adulto es el *mal*. Ante cualquier reproche, nada tan sospechoso como creerse obligado a exponer una defensa: más aconsejable pudiera ser aceptar de inmediato todas las censuras, pero intentando *verlas* desde otro punto de vista. El juego es, sencillamente, la actividad *extramoral*, *amoral*: para el hombre ético, inmoral. Indudablemente, representa una *evasión* ante la obligación moral de la vida, que dentro de las concepciones éticas recibe el nombre de «realidad»; nada más cierto que es irresponsable, porque se considera *inocente*, no de un delito cualquiera sino de la posibilidad misma de delinquir. Evasión, irresponsabilidad: es preciso aceptarlo todo; actividad superflua por excelencia, sin duda, gratuita: todos los fines le convienen, ninguno le es propio. Pero es preciso subrayarlo: carece de fines

porque no cree en el finalismo, porque no piensa que haya justificación universalmente válida para acción alguna, pero no porque como tal actividad sea injustificable desde el punto de vista vigente. *Juego* es cualquiera de las habituales actividades con las que los hombres entretienen su espera de la muerte –política, sexo, técnica, etcétera–, realizada por quien se siente incapaz de *justificarla*, de referirla a un fin o una necesidad inapelable, de sentirla como un *deber* de cualquier clase; no se trata, al jugar, de ejecutar actos especialmente divertidos o absurdos, como afanarse con el mus o saltar a la comba, sino más bien de *ver* de una determinada manera cualquier acción, por respetable, habitual o «justificada» que se la suponga. *Jugar no es más que obrar sobre el fondo trágico del azar*, en el que se disuelven las nociones causales que con su ligazón moral sustentan la *verosimilitud* de nuestros gestos. La acción realizada en estas condiciones es *recreativa*: por una parte, no es una obligación de ningún tipo, sino algo que viene a *distraer un ocio*, algo tan ocioso como la vida misma; por otro lado, el juego nos *recrea* y en él nos *recreamos*: nacemos de nuevo con cada gesto esbozado en un vacío sin normas, reconstruimos una normativa irónica y fungible, que quizá nuestro próximo movimiento borre de la filigrana de nuestros actos. Como Nietzsche señala, es ideal propio de quien posee la mayor fuerza, la fuerza de recrearse perpetuamente: el niño y Dios.

LABERINTO. «Es preciso estar predestinado al laberinto.» *(El Anticristo.)*

Lo que espera al pensamiento más audaz no es la línea recta, sino el círculo; no la carretera limpiamente trazada, sino la vida dudosa de los meandros y vericuetos. El pensamiento es alto, angosto, gira constantemente a derecha o a izquierda: no es oasis, sino *perdedero*; quien renuncie a perderse, renuncia a entender. Quien padezca una inequívoca vocación de brújula, quien exija un norte, aunque sea para encaminarse concienzudamente al sur, privilegia ante todo la *dirección*: la rosa de los vientos le encamina, pero no le da *vértigo*. En cambio, el que *flota* a merced del viento…

LIBERTAD. «¿Cómo se mide la libertad, tanto en el individuo como en los pueblos? La medida es la resistencia que debe ser superada, la fatiga que cuesta mantenerse arriba. El tipo más alto de hombres libres se debería buscar allí donde es vencida la mayor resistencia constantemente: cinco pasos más allá de la tiranía y junto al dintel de la servidumbre.» *(El ocaso de los ídolos.)*

El punto más alto, el de mayor esfuerzo, cae más allá de la tiranía, en la proximidad del cierre del círculo: a las puertas de la servidumbre. El espacio de la libertad extiende su esfuerzo entre lo que reprime y lo reprimido; no está libre de ambos extremos: antes bien, los necesita, pues de su tensión nace esa necesidad de resistencia que garantiza la fuerza, es decir, la libertad. Recordemos que la «*primera* tesis fundamental es: hay que

tener necesidad de ser fuerte, de lo contrario, no se es fuerte nunca» *(El ocaso de los ídolos)*. Tener fuerza, hacer fuerza, *hacerse* fuerza (en los dos sentidos de la expresión): liberar el máximo de voluntad de poder solicita la mayor disciplina y la mayor entrega; ductilidad sin blandura; serenidad sin desapasionamiento; gusto por la batalla y riguroso humor. Libertad de quien se reprime para experimentar toda la gama de sus posibilidades, de quien goza la sumisión como la más exquisitamente esforzada de las conquistas…

MORAL. «Yo me rebelo contra la idea de dar a la realidad una fórmula moral; yo abomino con odio mortal del cristianismo porque creó las palabras y los gestos sublimes para dar a una horrible realidad la capa del derecho, de la virtud, de la divinidad…» *(La voluntad de poder.)*

La moral como disfraz: como carta de recomendación de lo inaceptable…

OFICIO. «Todo oficio, aun admitiendo que sea una mina de oro, tiene encima de él un cielo que oprime el alma, que hace presión sobre ella hasta doblarla y aplastarla.» *(La gaya ciencia.)*

Eterna e inconfundible marca del trabajo; sello del oficio, de la entrega a lo productivo: cerviz que se doblega ante la necesidad de fabricar objetos que alejen el hambre. Hacer esto o aquello es renunciar a hacerlo *todo*; aún mejor, renunciar a *no hacer nada*, lo que es más improbable, pero quizá inexcusable condición para poder hacerlo todo. Elegir una tarea y proponérsela de por vida es seleccionar en lo real la posibilidad (de entre infinitas) por la que optamos *para siempre*: quien muere no se cristaliza menos que quien elige profesión. En vano nos recomendamos a lo plural dejando abierto un portazgo para que advenga lo imprevisto, diciendo que «si quisiera, mañana podría cambiar»: la huella de las *exclusiones* que cada tarea supone distingue infinitamente la probabilidad futura de lo indeterminado, a lo que en un momento ilusorio pareció asemejarse; la vocación indudable de absoluta entrega que cada opción profesional comporta no se elimina por el simple hecho de traicionarla: sería preciso subvertirla de raíz, haciendo ver que la ocupación subsiguiente desmiente hasta el proyecto mismo de unicidad que la otra suponía, y no tan sólo el sentido de tal unicidad. El «cielo» que oprime el alma del especialista en tal o cual cosa es el infinito espectro de las renuncias a que la *fuerza* del especialista se compromete: por mucho que haga, nunca lo que hace será nada comparado con lo que renuncia a hacer, con aquello de lo que hasta el sentido permanecerá vedado para él. Nada más lejos de solucionar esta aporía que el *dilettantismo* que se cree especialista en cualquier materia, alternativamente y según las demandas del mercado, pues éste acepta más que ningún otro la impuesta división del trabajo y el consiguiente despedazamiento mutilador del hombre, pero la condiciona a un *provecho* que reputa propio y no es sino el público interés del Orden

reinante. El *mariposeo* admite la esencia misma del oficio especializado, su separación del público no especializado y el consiguiente *tributo* que debe pagarle éste por su labor, pero niega el doloroso *esfuerzo* que debe hacerse para llegar hasta él, la impagable *entrega* que exige el hábil ejercicio de cualquier oficio y que ninguna remuneración compensa, excepto la improbable alegría de quien ha aumentado su fuerza al obligarla a ser tan sólo *lo que ésta quería ser*. Única probabilidad de subvertir definitivamente la especialización profesional: que la entrega fuera tan completa que, por medio de una posibilidad llevada hasta su límite, el goce alcanzara su plenitud hasta el punto de que el especialista *lograra hacerlo todo en un solo gesto*, negando el fundamento mismo que la división en oficios supone y posibilitándole, juntamente, para acometer cualquier otra empresa (que ya no sería otra); la especialización plena, coincidente con la absoluta *expansión gozosa* del especialista, niega la barrera que debía levantar e identifica lo diferente hasta el punto de anular toda diferencia. ¿Será preciso decir que esta condición es justamente la que todo el orden comercial vigente niega?

OLVIDO. «Sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*.» *(La genealogía de la moral.)*

El olvido es el inevitable tributo que el tiempo lineal de Apolo paga al tiempo circular de Dionisos. La circularidad del devenir exige el olvido, para poder presentarse como sucesión infinita de instantes, como progresión y progreso: *sólo cree avanzar lo que ha olvidado su origen*, es decir, la falta de origen, el círculo que acecha en el principio, que niega el principio. La memoria perfecta sería clarividencia del futuro: recordar imposibilitaría la *acción*, al prefigurar sus resultados. La memoria se configura como enemiga de la vida; el gesto inacabablemente repetido, que no pretende más que reproducirse de nuevo sin alteración ni objetivo, pretendiendo tan sólo dar cumplimiento a un esquema anterior, fue visto por Freud como la más notable expresión de la pulsión de muerte; el olvido introduce la posibilidad de novedad, encamina el gesto hacia el goce, lo rescata para la vida. El *blanco* del olvido separa los instantes entre sí, anula el *justiciero* curso de un tiempo en el que cada momento *ajusticia* a los anteriores, cumple la maldición instituida contra la posteridad que inaugura la falta original; la *culpa*, de la que la memoria es celosa guardiana, enturbia los instantes sucesivos, ligados por la inflexible trabazón de efectos y causas, que tiene su sede y su posibilidad en el recuerdo; en la concepción judeocristiana del tiempo, netamente apolínea en su planteamiento, lo fundamental es la memoria de un Jardín que es gloria y es pecado, cuya pérdida culpabiliza la historia y cuyo rescate la encamina. *Memento homo*… Pero el éxtasis y ese otro éxtasis –el nacimiento– conceden el olvido de sí que borra el pecado que toda la

cultura apolínea conmemora y custodia: por eso el éxtasis es sospechoso ante los ojos de la Iglesia y por eso el nacimiento necesita la expiación del bautizo… y del Registro Civil. *El olvido garantiza la inocencia del devenir*.

PANTEÍSMO. «Pensar un panteísmo en el que el mal, el error y el dolor no sean sentidos como argumentos contra la divinidad. Esa grandiosa iniciativa ha sido abusivamente utilizada por los poderes exigentes (Estado, etc.), para sancionar con ella la racionalidad de dichos poderes.» *(La voluntad de poder.)*

Probar la *necesidad* y *racionalidad* del acaecer universal fue la empresa de Hegel: el resultado de la tal que se recuerda preferentemente es la glorificación del Estado prusiano. Probar que no hay culpa alguna en el devenir, que no hay *filosofía de la falta*, es un mérito de interés inexagerable; pero lo que el idealismo salva es lo universal contra lo individual, lo legislado contra el sujeto de la legislación: lo objetivo contra lo subjetivo. El texto vigente, impuesto, anula la vacilación del sentido, que fluctúa entre varios contextos posibles, y lo somete a su dictamen privilegiado; la falta del individuo, lo que le falta, es su inadaptación a la universalidad: sólo muere y sufre lo aquejado por esa necesaria dolencia llamada *particularidad*, en lo cual no hay mal alguno, sino el más razonable cumplimiento del Espíritu: tal es la *verdad* a la que el espíritu finito *debe* plegarse, para alcanzar su participación en la Razón infinita. Pero, como señala Nietzsche, *ningún Estado, ninguno de los poderes establecidos históricamente puede identificarse a sí mismo como la realización definitiva del Espíritu objetivo*: el pensamiento hegeliano legitima cualquier rebelión contra el poder no menos que al poder mismo. La exculpación del devenir universal no puede servir de coartada para ninguno de los crímenes vigentes; quien pretende justificarse admite la posibilidad de ser condenado: la inocencia trágica nunca es el discurso apologético del abogado defensor de lo reinante.

PLENITUD. «No habla aquí un fanático, aquí no se “predica”, aquí no se exige *fe*: desde una infinita plenitud de luz y una infinita profundidad de dicha va cayendo gota a gota, palabra tras palabra –una delicada lentitud es el *tempo* propio de estos discursos.» *(Ecce Homo.)*

Haber perdido la *necesidad fisiológica de convencer* es el síntoma más hondo y radical de sabiduría: no se puede *arrastrar* a nadie hacia la cumbre. El discurso persuasivo, que no renuncia a ganar adeptos por cualquiera de los métodos que la retórica o el histrionismo proporcionan, aún se experimenta a sí mismo como instrumento, es decir, como *caricia*: pone su goce en una reacción buscada en el otro, que cuando llega no hace sino repetir lo ya dicho desde fuera, puro *eco* de un instrumento, contagiado de la ansiedad menesterosa con que fue en primer término pronunciada. Quien, por placer lúcido, quiera experimentar con otros la cumbre, no

podrá exponer más que las condiciones para que ésta sea posible; oficiará como organizador de la *fiesta*, como maestro de ceremonias: será el libertino de Sade que organiza la sintaxis de los placeres de la orgía, o el danzarín que baila a la cabeza del corro, o el maestro zen que aflige a su discípulo con golpes y silencios… El filósofo será *seductor*: agitando el tirso, atraerá a sus compañeros de fiesta a lo más alto. Para ello es indispensable que él se encuentre ya en la cumbre, es decir, que no tenga necesidad alguna para su goce de que los otros logren o no logren llegar hasta la cima: su *interés* en la fiesta será recreo en la plenitud de su propia dicha, júbilo que se extiende y diversifica por el solo hecho de pretenderlo, *sin que ningún resultado de la experiencia pueda serle adverso*; el peligro para esta fuerza que describo reside en la *compasión* por el otro, en la preocupación por su bien… Si el sabio desciende para auxiliar a su prójimo, de hecho dificulta el ascenso de éste en vez de facilitarlo, pues dimite de su papel de seductor en la cumbre; y a la cumbre sólo se asciende por seducción…

Compárese esto con el modelo actual de *educación*…

PROBLEMA. «¿Qué es en el fondo lo que yo *hago*? ¿Y a qué quiero llegar *yo*? Éste es el problema de la verdad, que no se enseña en el estado actual de nuestra cultura y que, por consiguiente, no se plantea, porque no tenemos tiempo para plantearlo.» *(Aurora.)*

El problema de la postergación de lo *esencial* no es una simple cuestión de desvío de la atención o de maquillaje: se trata de una constante *represiva* sobre la que se edifica la buena conciencia de la cultura productiva. *Lo esencial es lo reprimido*: la pregunta tachada se refiere a ese fondo improductivo que amenaza el ideal mismo de la productividad, con su urgencia que brota, no de la desgana, sino de la raíz misma del deseo; lo que subyace reprimido, lo esencial, es una *máquina de desear*, que pone perpetuamente en cuestión las *opciones* que la sociedad adopta *por y para el individuo*, en lugar de él, pretendiendo para ellas la mayor permanencia e incuestionabilidad. El planteamiento del problema esencial amenaza siempre con detener el mecanismo productor de objetos y ciudadanos, lo que supondría: sustituir el mecanismo reproductor de la riqueza tenida por tal, de lo *estimable por decreto*, por la máquina de desear de lo reprimido esencial, cuyo funcionamiento reinventaría la realidad. Se dice: no tenemos tiempo para lo esencial y, en un importante sentido, es rigurosamente cierto: porque lo esencial nos quita tiempo, nos quita *el* tiempo de lo inesencial y lo sustituye por la circular temporalidad del dionisíaco; no tenemos tiempo para lo que amenaza con alejarnos del tiempo que nos tiene: carecemos de tiempo para acabar con el tiempo.

RAZÓN. «¿Cómo ha aparecido la razón en el mundo? De una manera irracional, por azar. Será preciso adivinar ese azar como un enigma.» *(Aurora.)*

La razón vuelta hacia el azar de sus orígenes y fundamento se transforma en *adivinación*, lo que no supone una ruptura con su vocación propia, sino una exigente aplicación de lo por ella conquistado; adivinar prolonga la tarea de la razón discursiva hacia adelante (futuro vacío de lo que sin límite vuelve) y hacia atrás (pasado originario que en su hueco guarda lo que está a punto de llegar), es decir, hacia *adentro*: contenido supuestamente encerrado en la palabra, apresado por ella, pero que en realidad es aquello *hacia* lo que la palabra va y *desde* lo que la palabra brota, tensión de un pensamiento cuya misión es su origen, sin más sentido que ese sentido inescrutable que vuelve eternamente sobre sí mismo. El camino del sabio, cuyo rigor no ha consentido en detenerse en ninguno de sus «productos», desemboca en la mirada del arúspice que se sumerge en las entrañas palpitantes de la realidad o, aún mejor, en la posesión eleusina, en la *manía*: la voz que restalla en su boca puede ser o no ser la suya, pero ya no tiene objeto llamarla «suya», pues él ha dejado de estar *por encima* de su pensamiento, ha dejado de controlarlo, de *utilizarlo*. La pregunta de la razón sobre su origen y fundamento es el punto de solapamiento del discurso filosófico y del discurso maniático: a la cuestión planteada por el racionalismo más crítico y audaz responde siempre el *esquizofrénico*: pero ¿quién está *ahí* para recoger esa irónica respuesta?

REDENCIÓN. «Yo camino entre los hombres como si fuesen pedazos del porvenir que veo.

»Y todo cuanto pienso y hago no tiene otro fin que reunir esos fragmentos, descifrar los enigmas y los accidentes crueles.

»¿Cómo podría soportar mi misma humanidad si el hombre no fuera al mismo tiempo poeta, adivinador de acertijos y redentor del azar?» *(Zaratustra.)*

El enigma mira hacia el porvenir y ve al hombre despedazado en la pluralidad de los hombres: Dionisos troceado a la espera de su cíclica reunificación, cuerpo descoyuntado del esquizofrénico en espera del goce: mutilación consentida, necesaria, redención del azar. El enigma es, por una parte, metáfora y, por otra, misterio; descifra el acertijo quien se pone a la altura del texto en que se formula, quien puede *leerlo*, es decir, interpretarlo; pero tal interpretación del enigma nunca será discurso sino *visión*, no será empeño del sabio sino logro del adivino: el enigma se resuelve en su carencia necesaria de solución, en la posibilidad de ser planteado siempre de nuevo. El puesto del filósofo trágico será el de *mediador* entre el adivino y el científico, entre la visión fruto del azar y el discurso tejido por la causalidad: mediación que resuelve el misterio en metáfora, que aplica el estereotipo verbal al torrente de fuerzas azarosas, que conserva y consagra la vida del enigma en la *expresión* donde aparentemente lo soluciona. Ésta es la tarea del *estilo*. El filósofo trágico será ese *organizador de la fiesta*, ese maestro de ceremonias que dispone

al coro fragmentado de los hombres para el imprevisible momento de la visión: el azar se redime en esta *apertura* a su advenimiento, que ni lo prepara ni lo previene, pero lo convierte en expresión, en la palabra, en goce: en *humanidad*.

RELIGIÓN. «La religión es un caso de *alteración de la personalidad*, una especie de sentimiento de temor y terror ante sí mismo… Pero al mismo tiempo una extraordinaria sensación de felicidad y de *superioridad*… En los enfermos, la impresión de salud basta para hacerles creer en Dios, en una influencia de Dios.» *(La voluntad de poder.)*

Dios como *fuerza* que nos rebosa, que no sabríamos llamar «nuestra» porque somos incapaces de controlarla –porque no hay *nada* ni *nadie* que pueda sustentar el control de esa fuerza: es ella la que fundamenta todos los controles posibles, la que permite en un momento la ilusión de un *yo* que controla para disolverla al instante siguiente…–. Omnipotencia es el nombre para esa potencia cuyos límites y sentido ignoramos; frente a ella, el terror de lo ilimitado, de aquello en lo que nos perdemos y que será nuestra pérdida…; pero también el júbilo por *experimentar* lo ilimitado que nos constituye, la extensión de esa fuerza… Con Nietzsche, la *inmanencia* se cumple plenamente: los atributos de la visión mística –sensación de plenitud, experiencia de lo que nos supera, comunión con la impersonalidad superiorse conservan, *pero plenamente sabedores de su radicación en el cuerpo* y de su motivación pulsional… Dios se nos acerca, se nos entrevera, pero conserva su plena distancia con lo que llamamos *yo*…

RISA. «Quizá haya todavía un porvenir para la risa.» *(La gaya ciencia.)*

La risa tiene, hasta ahora, un ámbito estrecho; la carcajada acompaña a la diversión del sábado por la tarde o subraya la crítica que ridiculiza a su adversario: ocasionalmente, también surge, espontánea y cruel, ante lo inesperado de la desgracia ajena –resbalón por la calle, pérdida de un objeto valioso…– Rara vez, sin embargo, adquiere la estatura de *respuesta esencial* ante la visión de lo existente; en los casos en que tal ocurre (Samuel Beckett, Buster Keaton, los Hermanos Marx, etc.), la risa es necesariamente un arma *retroactiva*, atareada siempre en destruir a su sujeto *aparente*… Es preciso subrayar lo de aparente, pues esta risa estalla precisamente cuando el supuesto sujeto desaparece arrastrado por el impersonal maremoto que le subyace y condiciona; un minuto antes, el sujeto guardaba su identidad y su nombre propio, su memoria, su responsabilidad: después, un gesto, una palabra, un tropezón y *lo otro* aparece como lo verdadero, como *lo que cuenta*: el poseedor de nombre propio ríe al comprender que su verdadera e irónica identidad es lo *innominado*, el sujeto se parte de risa en sus funerales. Una misma carcajada nos hace irresponsables y nos destruye; mi júbilo proviene de lo que me despedaza. Frente a la irrupción del *azar*, sólo pueden experimentarse horror y risa; ambas respuestas NO se contraponen: la risa es la prolongación del horror por otros

medios… El porvenir de la risa es el porvenir de esa ilusión llamada «moral», fundamentada en nociones *condenadas*, como son «libertad» y «felicidad»… La lucidez que experimenta su goce en el júbilo dionisíaco de la afirmación cubre una de sus caras con la máscara de la tragedia; pero la otra máscara ríe, ríe, y quizá sea ésta la que *prevalezca* finalmente…

SABIDURÍA. «¿Cómo? ¿Sería la sabiduría un escondite del filósofo ante… el espíritu?» *(La gaya ciencia.)*

El espíritu es lo *inaplazable*: toda demora lo aleja, combate contra él, posterga su deseo, que se exige inexorablemente *aquí* y *ahora*; es lo perentorio, lo que agarra por el cuello, lo que asfixia, lo que angustia: es lo *inmediato*. Nada hay más temible para el cansado, para quien desfallece midiendo agotadoramente lo que distancia a su deseo sin fuerza del imposible goce; para éste, el espíritu es lo que desgarra, lo que hace perder todo lo que se posee –poco, mísero, pero *algo*, a fin de cuentas– sin proporcionar nada a cambio; el cansado se aproxima al espíritu en actitud utilitaria, para aprovecharse de él, para sacar algo: encuentra la voracidad de un vacío *absorbente*, que lejos de darle cosa alguna, demanda la pérdida irremediable de lo que se creía conquistado para siempre. No entrega nada, exige una total entrega. Y el fatigado –¿le llamaremos «filósofo»?– retrocede y busca refugio en las sólidas pirámides de esa sabiduría establecida, *universitaria*, cuya trabazón es el espacio natural del perpetuo aplazamiento: sabiduría *transmisible*, que exige en el recipiendario paciencia y fe en sus maestros; sabiduría que prepara para el día de mañana, para cuando el espíritu pueda ser utilizado, para cuando la mediación haya recuperado lo inmediato; sabiduría que se alcanza siguiendo unos determinados pasos, que son camino y escalera, de los que está borrada la posibilidad misma del *salto* («esa pregunta pertenece a la lección doce y allí será respondida»); sabiduría que no deslumbra, sino más bien que *precave* del fulgor de la visión; sabiduría que se pretende ardua, fatigosa, sin gozo en sí misma, de la que toda gratificación se ha diferido; sabiduría de la vida aplazada que sirve para aplazar la vida, para postergar el goce, para doblegarse ante la cotidianidad vigente de la represión y el mutilamiento… El espíritu amenaza, perentorio, indiferible, a la sabiduría que acoraza contra la inmediatez del deseo.

SENTIDOS. «Yo me auguro a mí mismo y a todos los que pueden vivir sin los terrores de una conciencia de puritano, una espiritualización y una multiplicación de sus sentidos cada vez mayores; nosotros queremos ser gratos a los sentidos por su finura, por su plenitud y su fuerza, y por eso les ofrecemos nuestro mejor espíritu. ¿Qué nos importan las excomuniones sacerdotales o metafísicas de los sentidos?» *(La voluntad de poder.)*

La defensa e ilustración de los sentidos, de la juguetona extensión de todas sus posibilidades, es correlato necesario de la filosofía nietzscheana, en la que el cuerpo *resucita* efectivamente para la sabiduría occidental; el menosprecio de la sensualidad es siempre parte del intento de erradicar al cuerpo del ámbito de la filosofía, sea por motivos morales o metafísicos (entendiéndose aquí por estos últimos las teorías del conocimiento orientadas soterradamente por convicciones morales): al descubrir la genealogía de la moral, Nietzsche es el primer filósofo postsocrático capaz de pensar el cuerpo y los sentidos. La lucha contra la sensualidad –que equivale a la lucha contra el cuerpo– es inequívoca expresión de la represión moral, atareada en postergar la realidad pulsional cuyo ímpetu amenaza a su vitalidad declinante; pero la represión moral no siempre invoca explícitamente los presupuestos éticos que la condicionan: el positivismo cientifista (y el materialismo más o menos mecanicista que no renuncia a apellidarse dialéctico) mantienen una supuesta lucha contra la religión y algunos prejuicios morales antisensualistas, pero excluyen más y más lo *subjetivo* de su concepción de lo científico, viendo ahí la fuente de todo error y malentendido; con la subjetividad, sin embargo, desaparece de la ciencia el júbilo de lo sensorial, la diversificación cualitativa, el conocimiento como contacto placentero con la realidad. *La ciencia positiva, cortada sobre el patrón físico-matemático, desconfía del cuerpo no menos que la represiva ética de la religión tradicional* y por razones en modo alguno diferentes. La creciente formalización va desplazando paulatinamente el dato vivido, la aprehensión inmediatamente *valorativa* que los sentidos nos proporcionan del mundo; el juicio de valor, tachado de subjetivo y «prejuicioso», es la característica misma de la relación que nuestro cuerpo guarda con lo real: lo placentero, lo peligroso, lo sano, lo enfermo…, otras tantas notas que no resuenan en el concierto de la ciencia positiva. El enriquecimiento de los sentidos, su mayor diversificación, el refuerzo de su gama perceptiva, exigen una sabiduría que no renuncie a la subjetividad: cualquier menosprecio de lo subjetivo es, en último término, menosprecio del cuerpo.

TIRANÍA. «*Contra la tiranía de lo verdadero*: Aun cuando fuésemos lo suficientemente insensatos como para considerar verdaderas todas nuestras opiniones, no desearíamos, sin embargo, que fuesen las únicas; no sé por qué había de desearse la omnipotencia y la tiranía de la verdad; me basta saber que la verdad posee un gran poder. Pero es preciso que pueda *luchar* y que tenga una oposición, y que de tiempo en tiempo podamos *descansar* de ella en la no-verdad; de lo contrario, sería para nosotros enojosa, sin gusto y sin fuerza y nos haría lo mismo a nosotros.» *(Aurora.)*

El error como *sal* de la verdad: único argumento válido en favor de la *tolerancia*…

VICTORIA. «Pero llevar esta suma enorme de miserias de toda especie, poder llevarla y ser, al mismo tiempo, el héroe que saluda, en el segundo día de la batalla, la venida de la aurora, la llegada de la felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de él un horizonte de mil años, siendo el heredero de toda nobleza, de todo espíritu del pasado, heredero obligado, el más noble entre todas las antiguas noblezas y, al mismo tiempo, el primero de una nobleza nueva, de la cual no he visto cosa semejante en ningún tiempo: tomar todo esto sobre su alma, lo más antiguo y lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad y reunir, por fin, todo esto en una única alma, resumirlo en un solo sentimiento, esto, ciertamente, debería tener por resultado una dicha que el hombre no ha gozado nunca hasta hoy: la dicha de un dios, pleno de poderío y de amor, de lágrimas y de risas; una dicha que, semejante al sol de la tarde, hará don incesante de su riqueza inagotable para verterla en el mar, y que, como el sol, no sentirá lo más rico sino cuando el más pobre pescador reme con remos de oro. Esa dicha divina se llamaría entonces humanidad.» *(La gaya ciencia.)*

VIDA. «La vida en sí misma es esencialmente apropiación, agresión, sujeción de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de sus propias fuerzas, incorporación y, por lo menos, explotación.» *(Más allá del bien y del mal.)*

La necesidad moral de *excusar* a la vida por ser lo que es y nada más suele adoptar su forma más conocida en largas listas de adjetivos éticos de valoración positiva, que tratan de contrarrestar las denigraciones pesimistas: la vida como lucha ciega y cruel, corta, sucia, brutal, dolorosa… Frente a ellos se alza la palinodia optimista de la vida fecunda, hermosa, sabia, previsora… En ambos casos, no se renuncia a juzgar a la vida de acuerdo con las normas de la moralidad; la postura de aceptación o rechazo de la existencia debe venir motivada por un razonamiento deontológico; se sopesan los pros y los contras, para luego poder *fundadamente* acoger con benevolencia lo que hay o tirarlo, en caso adverso, por la borda. La vida yace expectante, pendiente del veredicto que la mirada sancionadora del hombre lanza sobre ella. El «objetivismo» neutral de la ciencia no resuelve, naturalmente, la disputa entre pesimistas y optimistas: al extraerse trabajosamente del ámbito de las valoraciones (cosa que sólo logra muy relativamente), la ciencia cede todo el campo de los «puntos de vista» totalizadores a las éticas en pugna, las posibilita y las alienta. Nietzsche sabe que sólo precipitándose de lleno en el tráfago de los valores puede demostrarse la visión ética (es decir, nihilista) de la vida; para ello acumula los apelativos más injuriosos, más «inmorales» y, *juntamente*, afirma con denuedo el infinito valor y la completa inocencia de la vida. La vida tiene todas las características de lo indeseable éticamente y, sin embargo, es lo único jubilosamente deseable y deseado; el rotundo «sí» a la existencia no proviene de una vacilación deliberativa, que sopese lo bueno y lo malo de ella y finalmente opte por la afirmación: se

trata de un movimiento irresistible que hace pedazos la posibilidad misma del juicio ético, que pulveriza toda sensación moral con una carcajada. La moral no puede condenar ni redimir a la vida, pues carece de cualquier superioridad sobre ella, no tiene esa altura que pretende mirarla, con aire de perdonavidas, por encima del hombro…

VIOLENCIA. «Es preciso interpretar la violencia que es efecto de la pasión, por ejemplo de la cólera, como una tentativa para evitar un acceso de sofocación que nos amenaza. El mal de la fuerza hiere a los demás, sin que pensemos en ello; es preciso que se abra camino; el mal de la debilidad *quiere* hacer daño y contemplar las huellas del sufrimiento.» *(Aurora.)*

La aparente violencia que la *fuerza* ejerce… ¿no será la fuerza misma, vista desde la debilidad? La violencia puede no ser más que la radical imposibilidad que la fuerza tiene para reducirse a sí misma, para involucionar; lo que crece tropieza con las paredes que le encierran y acotan, derribándolas: pero tal derribo deja paso a una expansión, a algo que aumenta en poder y tamaño, algo que necesita luz… Se trata de una destrucción *creadora*… Esta violencia es una característica de la fuerza; pero jamás se ceba en el dolor que causa, nunca se *asienta* sobre el sufrimiento: pasa más allá, sigue adelante pura, sencilla, terriblemente…; como goza en sí misma, no busca satisfacción en el mal ajeno; como es totalmente necesaria a la fuerza que la ejerce, no quiere justificarse razonando premeditados objetivos. Para el débil, en cambio, la violencia no es fruto de un movimiento expansivo que lleva su júbilo en sí mismo, cuya inocencia transforma toda destrucción en creación, y, por tanto, busca en el dolor que causa un regocijo que le está vedado experimentar en sí propio: ésta es la violencia legitimada, razonada, de quien posee una teoría que le autoriza a matar a un hombre *en ciertos casos* o sabe con cruel precisión cuánto dolor es lícito hacer padecer al niño para *acomodarle* a la civilización en que vivimos… Tal es la violencia que ejercen sin cesar quienes tienen todas las medallas y vistos buenos de la religión y de la ideología política.

VIRTUD. «Una virtud debe ser una invención nuestra, una defensa y una necesidad personal nuestra; en todo caso, será simplemente un peligro.» *(El Anticristo.)*

La universalidad de la *fórmula* de la virtud ha sido tomada en ciertos momentos como un argumento a su favor: nada más insostenible que esta suposición de que lo que es bueno para uno *debe* ser bueno para todos o, en caso contrario, tampoco lo sería realmente para el primero. Nuestras virtudes y nuestros vicios, lo que hace que cada uno de nuestros rasgos pertenezca a éstos o a aquéllas, es la peculiaridad misma que nos constituye; es impensable efectuar una descripción válida de una virtud sin dar cuenta de quien la posee, su condición, su edad, su salud, el estado de sus órganos y su situación en la sociedad. Aun en este caso generalizaríamos demasiado, probablemente: el

«individuo» (¡no digamos el yo!) es una abstracción demasiado pretenciosamente generalizante; cada situación provoca, sin duda, sus propias virtudes y segrega las pruebas secretas que las atestiguan como tales: el aumento de fuerza, la seguridad creciente, el júbilo que su práctica comporta. La virtud que sólo puede probar su condición de tal por su concordancia con el *texto* de la Ley, pero carece (o mira con sospecha, como en el caso de Kant) de goce en su ejercicio, es un *peligro* para la peculiaridad subjetiva, inequívoca señal de que lo que *está escrito* se vuelve contra lo que *es vivido*: se acepta como guía de la conducta lo que nos hace *diferir* de nosotros mismos, lo que nos enemista con nuestra más irreductible intimidad. Debo concordar con un «Yo ideal» que no soy, sacrificando esta mi realidad que no sabría llamar válidamente «yo». La virtud moral elige o rechaza en mí, pero *desde* fuera, desde lo escrito, sin que su elección coincida con el cambiante resultado de la pugna de fuerzas en mí; por eso, la virtud me puede parecer *fea*, cosa que las morales judeocristianas aceptan sin escándalo: la virtud puede ser fea, impropia, monstruosa, deforme, como una joroba, porque es algo que me cae encima desde fuera o algo que me tuerce violentamente, pero no la forma que adopta mi armonioso *crecimiento*… La fealdad es un argumento *inapelable* contra las virtudes establecidas.

ZEN. «–¿Cómo subir mejor a esa montaña?
»–¡Sube y no pienses cómo!» *(La gaya ciencia.)*

Nietzsche en casa de Circe*

Cuando tuvisteis la amabilidad de encargarme esta charla, me señalasteis que vuestro interés se centraba en los aspectos éticos del pensamiento de Nietzsche. Como es bien sabido, Nietzsche llamó a la moral «la Circe de los filósofos», seductora maga cuya mirada paraliza el sentido crítico y arroba en blandas ilusiones a los espíritus más noblemente enérgicos. En cierto sentido, se empieza a *juzgar* moralmente cuando se ha renunciado a entender; en otro, sin embargo, saber valorar es la comprensión más profunda que puede alcanzarse de la cosa. En la oscilación perpleja de estas afirmaciones en apariencia poco conciliables –el juicio ético como renuncia a entender, la valoración como la más honda forma de comprensión– se instala lo más peculiar de la reflexión ética de Friedrich Nietzsche. Por un lado, el dictamen que sanciona lo bueno y lo malo obnubila la frialdad del juicio crítico que interpreta las más hondas motivaciones de cada conducta, refiriéndolas a la realidad más profunda, la voluntad de poder; fruto del resentimiento, pella de barro lanzada contra el reluciente escudo del fuerte, el juicio moral intenta nivelar todas las instancias, igualar la infinita diversidad de los impulsos, desconocer la intensidad siempre variable de las fuerzas; en lugar de aplicarse con objetividad al caso concreto, el moralista renuncia a interpretarlo y lo refiere a un baremo abstracto de valoración, cuyo propio origen ignora o considera regalo directo de la divinidad justiciera. Sin embargo, la renuncia a valorar, la pretendida neutralidad del científico que se sitúa *más acá* del bien y del mal, dan un conocimiento no menos abstracto de la realidad, pues la mutilan de su dimensión más radical, por la que se refiere a la voluntad de poder; *comprender* una cosa significa, fundamentalmente, ser capaz de situarla respecto a la voluntad de poder, dejar que la voluntad de poder se exprese a través de ella: y la voluntad de poder habla en el lenguaje de los valores, de las nuevas jerarquías éticas. A fin de cuentas, la moral habla de *aquello de lo que en el último término se trata realmente*: la gerencia total del mundo y de la vida por parte del hombre. Ninguna «contemplación objetiva», ningún «conocimiento desinteresado» pueden hacer olvidar con su mediocridad interesada y beata, a fin de cuentas más bajamente moralizante que ninguna otra, la importancia del gran proyecto comunitario, de la «obra de arte de gran estilo» que tiene al mundo entero y a los hombres todos por materia sobre la que ejercer su creación. La moral tradicional *sabe* de esta empresa fundamental, incluso en cierta medida pretende propiciarla; pero a sus valores les falta valor, su vida es mortecina, y la gran obra es traicionada, abandonada, desviada, la ética denuncia como lo esencialmente malo todo aquello que intenta precisamente cumplir la

gran obra de arte colectiva, la sociedad de los hombres sin Dios. Así vemos cómo Nietzsche, denunciando los valores tradicionales, proclama la necesidad absoluta de la valoración; tronando contra la moral, descubre su genealogía y la insuperable verdad que subyace en su proyecto; y en lugar de huir ante la Circe de los filósofos o dejarse convertir por ella en puerco, penetra en su palacio y sube a su lecho con prudencia, pero también con audaz deseo, como hiciera en otro tiempo Ulises.

Para ampliar y profundizar lo hasta aquí dicho voy a leeros un conocido párrafo de *La voluntad de poder*, obra póstuma que recopila importantes inéditos nietzscheanos; a la detenida exploración de dicho párrafo pienso dedicar el resto de esta charla. Éste es el fragmento en cuestión: «"Tú debes"; obediencia incondicionada de los estoicos, de las órdenes religiosas de los cristianos y de los árabes, en la filosofía de Kant (es indiferente que se obedezca a un superior o a una idea). Por encima del "tú debes" está el "yo quiero" (los héroes); por encima del "yo quiero" está el "yo soy" (los dioses de los griegos)». *La voluntad de poder*. Lo primero que cabe destacar en este párrafo es su carácter *jerárquico*: lo que se expone es una gradación, según la cual, el «yo quiero» está por encima del «tú debes» y el «yo soy» por encima del «yo quiero». ¿Qué quiere decir: *por encima de*? ¿Qué orden de prioridad se expresa ahí? Evidentemente, no es una prioridad ontológica, pues esto supondría establecer algo así como una organización piramidal del Ser, una jerarquía objetiva y dada de una vez por todas, una lectura privilegiada de la realidad, que expresaría absolutamente la verdad y a cuya plenitud triunfante de significación se reducirían todas las restantes interpretaciones posibles. Ahí ya no habría libre juego ni contraposición de fuerzas: lo alto ocuparía decididamente ya la cima y lo bajo estaría por siempre en el abismo, lo fuerte triunfaría sin disputa sobre lo débil y la realidad sería en el fondo estable, siendo lo diverso y la variación meras apariencias. Esta visión del Ser, en la que no cabe más que un dinamismo preestablecido, una oscilación de péndulo de intensidad medida, una especie de entropía esencial de lo real, es lo opuesto de la interpretación nietzscheana, es aquello *contra* lo cual Nietzsche pensó. Por otro lado, tampoco se expresa en el fragmento citado un orden de prioridad meramente subjetivo, una preferencia individual que no hubiese superado el plano de lo simplemente caprichoso. Si tal fuese el caso, cabría invertir mecánicamente y sin explicaciones el orden dado por Nietzsche, como prueba ostensible de que cualquier capricho, visto sin más como tal, es igualmente bueno o igualmente irrelevante: por ejemplo, para un cristiano el deber es lo máximamente moral, mientras que los dioses griegos son detestablemente inmorales, luego lo más alto sería lo que más nos alejase de ellos y más nos acercase al comportamiento del deber. Además, el puro individualismo concede a una subjetividad singular los caracteres de estabilidad, identidad consigo misma, organización definitiva de las fuerzas, etc., que eran antes atributos del estatismo piramidal del Ser, según hemos visto antes. Aunque considerados irreductibles en cierto plano, el objetivismo y el subjetivismo químicamente puros son anverso y reverso de una misma consideración monoteísta y fija de la realidad. Si no está apoyada en un orden

ontológico dado de una vez por todas ni en la simple individualidad, que se afirma con los mismos atributos inamovibles de Dios, como el Único de Stirner, sigue en pie la pregunta que antes formulamos: ¿qué orden de prioridad es ese que propone Nietzsche y en qué se funda su jerarquía? Daré una respuesta que debería aplazar quizá hasta el final de esta exposición, porque de hecho no es un planteamiento sino un resultado de ella: la jerarquía moral establecida por Nietzsche responde al proyecto de una comunidad perfecta, en la que se hiciesen por fin compatibles la mayor diversidad con la máxima intensidad de una vida plena. Es decir, es una jerarquía que apunta a la realización de una *política sobrehumana*, entendiendo por tal una política que permitiese ir más allá de los que hoy consideramos límites inmutables de la «naturaleza humana». Desde este punto de vista, que reúne la realización objetiva de una comunidad con la diversidad de deseos subjetivos, debe ser entendida la graduación de prioridades que hemos citado.

Veamos más de cerca el fragmento propuesto: los tres niveles éticos mencionados están expresados por tres fórmulas de dos palabras (sujeto y predicado); la primera de ellas tiene su sujeto en segunda persona del singular, las dos restantes en primera. Para Nietzsche, la jerarquía ética asciende del «tú» al «yo»: comienza en el solitario resonar de la Ley frente al individuo amedrentado, pasa por la asunción de la Ley por la subjetividad capaz de imponerla y llega a la supresión misma de la Ley en la divina facticidad de lo diverso. En el momento del deber, la Ley es lo absolutamente otro, lo que está completamente fuera y por encima del sujeto efectivo, aunque éste la encuentra en lo más íntimo de su conciencia racional, tal como ocurre en el caso de Kant. El sujeto no puede decir «yo debo», pues el deber no nace de él para retornar a él, sino que viene de fuera a *recaer* sobre él. Ciertamente, la Ley es perfectamente autónoma y libre frente a cualquier exigencia material, pero el sujeto sólo es autónomo y libre en tanto que participa de la Ley por la relación a ella: es libre para infringir o acatar la Ley, sin dejarse influir por ningún condicionamiento material, pero no para dejar de verla como exterioridad. En esa exterioridad universal, la diferencia del sujeto es precisamente aquello de que hay que hacer abstracción, lo desdeñable o, por decirlo de una vez, lo *malo*. Desde el punto de vista de la Ley, lo que hay dentro de ese «tú» sujeto del deber es la tentación de la diferencia, la subjetividad que elige su particularidad interior frente a la universalidad objetiva de lo exterior: es decir, dentro del «tú» anida la maldad y el único deber que el «tú» tiene es precisamente impedir que salga afuera. Allí, en la intimidad tenebrosa de la conciencia, el cristiano opone su particularidad limitada a la infinitud de Dios; debe orar incesantemente, es decir, repetir la fórmula universal que le rescata de su diferencia, pues en caso contrario se apoderarán de él los *malos pensamientos*, los pensamientos que le proclaman distinto y, por tanto, malo. El acatamiento de la exterioridad se afirma como *obediencia*, a un superior o a una idea, en cualquier caso a la Ley. Incluso en el seno de cada individuo, en el ámbito oculto de la conciencia, se reproduce la dicotomía entre un tú obediente, particular, culpable, perecedero y una Ley eterna, universal, impecable; a esta última, como recordaréis, la

mitología freudiana la bautizó «super-ego» y representa esa identidad perfectamente estable, purificada de todo particularismo, en la que lo máximamente subjetivo y lo máximamente objetivo se confunden en una misma y suprema legalidad. De este modo, el deber nos concede la autonomía, pero nos quita todo lo demás: debemos obedecer a la ley *perinde ac cadaver*, entregado el espíritu a la pura norma, a la absoluta exterioridad de la ley y muerto todo el resto, la diferencia, la pasión, el cuerpo...

Por encima de este «tú debes», dice Nietzsche, está el «yo quiero». Es el paso al ámbito del *yo*: la opción ética nace del mismo sujeto que ha de llevarla a cabo. La Ley exterior se ha debilitado, ha perdido su prestigio secular por la erosión de la crítica racionalista y de los movimientos políticos antiabsolutistas: los hombres rebeldes matan a sus dioses y descabezan a los reyes, la Iglesia pierde su poder temporal y su influencia moral, el sacerdote es mirado con la mayor hostilidad. Es el momento del Terror, como bien vio Hegel. La diferencia íntima ha triunfado: predomina lo que en términos absolutos antes fue considerado malo. La Ley exterior se ha suprimido y con ella la relativa autonomía de los hombres, estoicos o cristianos, que habían logrado independizar su ideal de los condicionamientos materiales. La Ley aniquilaba las diferencias en una unidad abstracta, pero lograba imponer una comunidad de cierto tipo: espíritus sometidos a lo universal y cuerpos muertos. En el momento del «yo quiero» ya no hay comunidad ninguna: plenamente entregados a su diferencia, cada uno impone su Ley, que choca con la de los otros, y los condicionamientos materiales –vigor físico, astucia, riqueza, suerte...– subyugan plenamente las conductas. Es el momento de los héroes, de los mejor dotados, de los más afortunados, de los más compactos. La contradicción íntima, la duda respecto a las propias posibilidades o apetencias, todo lo que no sea plena entrega al instinto o a la energía, amenaza con destruir al héroe. El único medio de evitar el peligro es conjurar la escisión, ser *un hombre de una pieza*; pero la escisión sólo puede ser conjurada *dentro*, en la intimidad del yo inconsútil, pues fuera reina indiscutible como diferencia entre «hombres de una pieza» distintos. Es, como quizá hayáis adivinado, la mitología de las películas del Oeste: la escisión intenta paliarse con algunas comunidades transitorias –amistad, compañerismo, lealtad...–, pero en último término preside la irreductible diferencia en forma de manejo de las pistolas e incluso el defensor de la Ley, más que defenderla, la impondrá por el libre juego de su celeridad diferente y superior, es decir, transformará la universalidad de la Ley en la particularidad de sus eficaces recursos personales. La única comunidad que se impone a todos los héroes es la de rendirse a la muerte, cuando las fuerzas fallan o la suerte está en contra. La Muerte es el Abstracto Señor, la sombra de la Ley abolida que a todos se impone por igual y, llegado cierto punto, suprime todas las diferencias. La diversidad de las intensidades tiene un punto más allá del cual se vuelve a cero y ese punto no por diferente para cada cual es menos inexorable. Como se dice melodramáticamente, «la muerte no perdona», es decir, no olvida que la diferencia como tal se opone a las demás diferencias y debe ser por ello suprimida. En el reino del «yo quiero», el anarquista es la memoria inaquietable de que la

muerte de la Ley impone la Ley de la Muerte: la bomba en el teatro o la cafetería devuelve las supuestas diferencias individuales a su igualdad esencial y brinda a todos por igual un brusco destino de héroes.

La Ley despedazada en la incontable multiplicidad de las diferencias particulares sigue imponiéndose como unidad abstracta en forma de Muerte, es decir, de absoluto sometimiento a la limitación material. En el mundo de los héroes no hay más señor que la Muerte, pues ésta trae la única autonomía posible respecto a los condicionamientos que determinan la libertad humana. Sólo la Muerte hace libres a los hombres sin Ley. Pero, según dice Nietzsche, por encima del «yo quiero» está el «yo soy». Al decir «yo soy» se suprime juntamente la universalidad de la Ley y la particularidad de la diferencia. Renace de nuevo la comunidad, pero no como sometimiento a una Ley exterior, sino como orden inmanente; la perfección comunitaria no obliga a que cada cual se despoje de su particularidad, sino que precisamente pide que se conserve esa particularidad como la forma más alta de respeto a lo uno. Tal es la sociedad impecable de los dioses, partícipes de una misma esencia divina, pero jubilosamente plurales en su manifestación. Lo fundamental de la divinidad es darse de muchas formas, aunque, naturalmente, sin dejar de ser una: por decirlo de otro modo, hay una sola divinidad y muchos dioses. Ésta fue la profunda visión del politeísmo, que el judaísmo y el cristianismo corrompieron después: la pluralidad de los dioses protege la diversidad de lo concreto y evita la esterilizadora abstracción; la unidad de la divinidad es garantía de armonía y de incorruptibilidad. El orden de la comunidad de los olímpicos no se apoya en ninguna Ley exterior, sino que es el cumplimiento de lo que ellos mismos son: de ahí que su comportamiento, juntamente arbitrario y armonioso, pueda parecer inmoral visto desde fuera, es decir, visto desde la Ley. Como son muchos, la variabilidad infinita de lo que hay no sufre menoscabo y como son uno, la muerte no puede pudrirles ni subyugarles. Sus derechos y deberes se desprenden de su misma definición: la noción de infracción queda superada y sus vicios no son más que la paladina realización de sus virtudes. Lo que les distancia de las concepciones éticas que llamaremos para entendernos «humanas» es que ellos son *ya* felices; la ética es un camino para llegar a ser feliz o, como pensó Kant, para llegar a ser digno de la felicidad: la realización de su sociedad impecable ha sumergido a los dioses en la felicidad y ya no tienen que hacerse dignos de ella para conquistarla. El monstruo de Frankenstein reconoce, en la novela de Mary Shelley: «Soy malo porque soy desgraciado». Paralelamente, los dioses podrían decir que son buenos porque son felices. Mucho más que Kant o que cualquier otro moralista, fue Spinoza quien vislumbró esta condición divina al afirmar que la virtud no es un camino hacia la beatitud, sino la beatitud misma; le faltó señalar que, de hecho, la beatitud es la virtud más alta. Al remontarnos hasta el «yo soy» hemos abandonado la esfera de los hombres: Nietzsche nos advierte, entre paréntesis, que estamos en lo más que humano, en lo divino. ¿Puede advenir alguna vez la comunidad perfecta de los olímpicos? ¿Puede retornar, si es que una vez ha sido? Aquí enlazamos con el proyecto de una política sobrehumana que

hemos mencionado al comienzo de estas reflexiones. Evidentemente, las fases éticas del «tú debes» y del «yo quiero» se han dado sucesivamente en la historia; el mismo Nietzsche contribuyó decisivamente con su obra a explicitar esta última, la de los hombres sin más Dios que la muerte. Pero la sociedad impecable del «yo soy» no es cosa ya que corresponda al hombre, sino al superhombre venidero; a fin de cuentas, el superhombre de Nietzsche, sobre cuya naturaleza exacta se ha especulado tanto, resulta así ser el dios griego, que retorna tras la larga peripecia monoteísta. De este modo, podemos afirmar que los dioses son *el mayor proyecto político* de los hombres. En un aforismo de *La gaya ciencia* dice Nietzsche: «¿Qué dice tu conciencia? Debes llegar a ser lo que eres». Sólo cuando se llega a ser lo que se es se puede decir: yo soy. En ese punto, más allá de lo humano, dejan de oponerse la particularidad y la universalidad, la diferencia y la legalidad, la obediencia y la transgresión. Para Nietzsche, llegar a ser lo que se es, realizando así la sociedad impecable, constituye la verdadera obligación moral del hombre, obligación que no le viene a éste de fuera, sino que nace del propio impulso ascendente de su fuerza y de su vida. Nietzsche atacó la moral del deber desde la de los héroes, pero sólo porque esta última le parecía un paso hacia otra eticidad superior, más allá del bien y el mal, que ya no podría ser considerada «moral» en el sentido ordinario de la palabra. Con frecuencia se ha confundido la moral nietzscheana con la del «yo quiero» heroico, con sus virtudes de nobleza, arrojo, veracidad, etc. En realidad, Nietzsche no hizo más que constatar cuál era la condición fáctica de los hombres sin Dios, ilustrados por la razón y movidos por la diversidad de las pasiones; la comunidad experimental de superhombres que vislumbró, la gran política que llegó a profetizar, se sitúa en un plano superior a cualquier tipo de voluntarismo enérgico. Más allá del camello que cumple laboriosamente con su deber, más allá del león que ha rugido en la soledad del desierto su desafío a los viejos valores, pero más acá del divino *sí* del niño, Zaratustra no es todavía más que un mensajero y un adivino. Busca compañeros, no discípulos, pero aún está solo: y él sabe que el superhombre es juntamente fruto y condición de una perfecta comunidad.

He descrito sucintamente la fenomenología de la conciencia moral según Nietzsche. Su nueva jerarquía de valores nace del proyecto de una política sobrehumana que reimplante la comunidad perdida tras la muerte de la Ley, es decir, de Dios. La última fase de la eticidad, el «yo soy» de los dioses griegos, esos en torno a los cuales todo se convertía en mundo –es decir, que creaban orden sin imponerlo–, conservaba en su más alto grado lo mejor de los dos momentos morales anteriores: del «tú debes» recibía la libertad pura, perfectamente autónoma, y del «yo quiero» la complacencia en la diversidad de intensidades particulares. Pero ese punto álgido del «yo soy» no es para los hombres, es divino, sobrehumano. Por supuesto, no se trata de que Nietzsche remita la sociedad impecable al plano de lo trascendente, a «otra vida» en la que triunfa la Jerusalén definitivamente liberada, pero ya no terrena sino celestial. El pensamiento de Nietzsche, en este punto y en todos, es completamente inmanente: los dioses son los

dioses de este mundo y no de ningún otro, su perfecta comunidad es perfecta entrega al «sentido de la tierra». Mientras que el retorno a lo terreno es el banderín de enganche de los ateos modernos, los rebeldes contra el monoteísmo trascendentalista y depreciador de la vida, es preciso recordar que el papel de los dioses muchos era precisamente el opuesto al del abstracto Señor del Jardín: los dioses eran los verdaderos guardianes y depositarios del sentido de la tierra y la piedad para con ellos era, sencillamente, fidelidad a la tierra. No sucede, pues, que Nietzsche se pase en modo alguno al bando de los «trasmundanos» que su Zaratustra fustigó elocuentemente. Pero sitúa la realización de la más alta forma ética, de la sociedad impecable, a un nivel suprahumano, es decir, a un nivel que sólo se alcanzará tras la abolición del hombre *tal como es hoy*. ¿Qué quiere decir esta última cláusula? Resumidamente, Nietzsche opina que la gran política debe superar la realización concreta y efectiva del alejamiento abstracto de los hombres del sentido de la tierra: es decir, el Estado. El Estado es el límite de lo humano: con él se llega a los últimos hombres, a los más feos y autosatisfechos, a los más superfluos. Donde acaba el Estado termina el hombre y comienza el superhombre. Pero el Estado es una realidad tanto más difícil de combatir cuanto que también se presenta como la superación de todas las morales anteriores: precisamente el Estado dice también «Yo soy», como los dioses griegos. No puedo cerrar esta exposición sin una alusión al gran teórico del Estado, frente al cual y *sólo* frente al cual cobra su sentido el pensamiento de Nietzsche. Me refiero, inútil es decirlo, a G. W. F. Hegel.

También Hegel es consciente de las dos fases morales que hemos resumido con las fórmulas «tú debes» y «yo quiero»; de modo no muy distinto a Nietzsche y no menos brillante analiza las limitaciones y dificultades de ambas posiciones. Él también vuelve su vista hacia Grecia como sede de la más alta armonía del orden ético más feliz, tras el cual todo el resto de la historia parece una larga decadencia. Pero esta aparente decadencia, para Hegel tiene un sentido, una dirección astutamente apuntada. El momento del «yo soy», de la eticidad efectiva, llega finalmente y se llama Estado. Con el Estado se alcanza, tal como Nietzsche dice, el final de la historia, los últimos hombres: pero éstos no son el punto más bajo, sino el más alto que puede conquistar la humanidad. Según Hegel, la Ley del Estado no es pura exterioridad del «tú debes», sino la perfecta realización del proyecto racional. El Estado no es un conjunto de azares históricos, de ciegos abusos perpetuados, de remiendos y males necesarios, sino el resultado mismo de la razón en su libre desenvolvimiento. El Estado es la *cordura* misma: fuera de él no hay salvación, sólo locura. El ciudadano que acata y comprende la legislación del Estado sabe que su particularidad no es más que un momento transitorio de lo universal; sabe que no puede desear nada fuera de lo que el Estado propone, pues su cordura, la razón en que se funda su humanidad misma, se reconoce de la misma naturaleza que el Leviatán establecido. Incluso el criminal aceptará voluntariamente la Ley –de lo contrario estaría loco o no sería hombre– y solicitará su ejecución como el camino más corto de volver a la comunidad humana. La sociedad impecable, la Jerusalén liberada existe: vivimos en

ella. La sabiduría no tiene otro contenido que esta dichosa nueva, destinada por igual a acabar con la nostalgia y con la esperanza. No quiere decir esto que *todo esté bien*: «bien» y «mal» son con demasiada frecuencia prejuicios de la subjetividad finita, que todavía no se ha alzado hasta el concepto absoluto. El Estado está efectivamente más allá del bien y del mal, pues él es el que determina lo que está bien y mal, o mejor: sólo dentro de él tiene sentido hablar de bien y mal. Todo lo que es, es lo que debe ser y no otra cosa. El Estado no suprime todas las contradicciones, no hace desaparecer las tensiones, las pasiones individuales, las ambiciones, sino que saca de ellas precisamente su vida y su estabilidad. La forma más alta de servicio al Estado por parte del ciudadano particular es morirse: con este elogiable comportamiento demuestra haber entendido a fondo el sentido y la necesidad de la Ley, el alcance de la razón. La aspiración a la vida infinita por parte de lo finito es locura que, como tal, también se coloca más allá del bien y del mal, donde ya no se puede hacer juicios éticos ni dictar tablas de valores.

Nietzsche se enfrentó a la cordura vigente en su campo más radicalmente importante, el de la comunidad establecida. Su proyecto de una política experimental realizada por superhombres intenta subvertir el concepto mismo del Estado; para ello debe salirse de lo razonable, perder literalmente la razón. Por eso volvió sus ojos hacia los dioses, que están locos, pero *están*, risueños, múltiples, diciendo a quien quiere oírles: «Yo soy». Quizá de estas cosas no pueda hablarse, quizá no pueda hablarse como Nietzsche habló; ¿o es que queremos volvernos locos? Pero en los últimos ciento cincuenta años sólo su voz se ha alzado, pura y trémula, atreviéndose a cantar la melodía prohibida, arriesgándose a volverse loco por todos nosotros como si, de algún modo, ya fuésemos hermanos.

Nietzsche y la ética

En el parágrafo 54 del libro cuarto de *El mundo como voluntad y como representación,* tras haber expresado lo infundado del miedo a la muerte sentido por cada cual como la amenaza de «caerse del presente» –cuando en realidad éste ha de acompañarnos necesariamente siempre–, añade Schopenhauer la siguiente acotación esencial:

> Un hombre que se asimilara completamente en estas verdades que acabo de exponer, pero que no se hallase en estado de reconocer, ya por su experiencia propia, ya por la profundidad de su inteligencia, que el fondo de la vida es un dolor perpetuo, y que, por el contrario, estuviera satisfecho con la existencia y encontrándola a su gusto desease con ánimo sereno que su vida durase eternamente y recomenzara sin cesar; un hombre, en fin, que amase la vida lo bastante para pagar sus goces con los cuidados y tormentos a que está expuesto, descansaría con sólida planta sobre el redondeado y eterno suelo de la tierra, y nada tendría que temer; armado con el conocimiento que hemos apuntado, vería con indiferencia llegar la muerte en alas del tiempo, considerándola como una falsa apariencia, como un fantasma impotente, propio únicamente para asustar a los débiles, pero que no amedrenta al que sabe que él mismo es esa voluntad de la que el mundo es copia y objetivación y que tiene asegurada una vida y un presente eternos, forma esta última real y exclusiva del fenómeno de la voluntad.

Pocas líneas antes había escrito Schopenhauer que podemos considerar el tiempo «como un círculo que diese vueltas eternamente». En conjunto, esta página constituye la prefiguración de un destino. Hubo al menos un lector y nada servil discípulo –como cuadra a tal maestro– que asumió la postura aquí esbozada y la exploró hasta sus más hondas consecuencias.

La misión que Friedrich Nietzsche se dio a sí mismo o a la que fue arrastrado por un pensamiento intrépido hasta el desvarío asumido como fatalidad, podría quedar condensada en esta fórmula: *desculpabilizar la voluntad.* En esta tarea fue implacable y no retrocedió ante las más blasfemas (según el común criterio) consecuencias. El marco a partir del cual iba a evolucionar su teoría había quedado establecido ya por Schopenhauer. Pese a sus importantes divergencias, que se fueron acentuando con el tiempo, Nietzsche se sintió siempre mucho más próximo de Schopenhauer que de ningún otro pensador anterior a él, pues vio en éste un punto de inflexión esencial en la larga y vacilante reacción antiplatónica cuya máxima consecuencia quiso precisamente representar. En uno de sus primeros textos, titulado *Schopenhauer educador,* Nietzsche rinde tributo a su mentor en aquel campo en el que más se le regateó el reconocimiento público; gracias a no haber podido nunca ejercer con éxito como educador en las instituciones oficiales, Schopenhauer alcanzó el derecho a ser considerado el verdadero

educador que la universidad de su tiempo necesitaba y por tanto no aceptaba. Su pugna contra esa filosofía académica «que nunca entristece a nadie», puesta al servicio del Estado vigente, le convierte en el único *profesor* estimable de su época. Como todo dómine, no careció empero de los defectos de su género, aunque tampoco le faltaron las virtudes debidas. Honrado, independiente y batallador, careció a fin de cuentas de esa *inocencia vital* y de la *malicia histórica* en la que estriba el especial talento del pensador de nuevo cuño, el cual ya no es profesor universitario pero tampoco antiprofesor. Como hemos reproducido el párrafo de Schopenhauer en el que se anuncia a Nietzsche, puede ser equilibrador transcribir este otro de Nietzsche en el que se sitúa y caracteriza a Schopenhauer con cierta ternura cruel:

> Si comparamos a Kant y a Schopenhauer con Platón, Espinosa, Pascal, Rousseau, Goethe, por lo que se refiere a su alma y no a su espíritu, se notará que los dos primeros pensadores están en una posición desventajosa; sus ideas no representan la historia de un alma apasionada, no hay detrás de ellos una novela, no hay crisis, catástrofes ni horas de angustia; su pensamiento no es, a la vez, la involuntaria biografía de su alma, sino –en el caso de Kant– la de un *cerebro;* en el caso de Schopenhauer, la descripción y el reflejo de un *carácter* (de un carácter *inmutable*) y la alegría que causa el *espejo* mismo; es decir, el goce de encontrar un intelecto de primer orden. Kant se presenta, cuando se transparenta a través de sus ideas, bravo y honrable en el mejor sentido, insignificante; carece de amplitud y de poder; ha vivido poco y su manera de trabajar le quita el tiempo que necesitaría para vivir alguna cosa; no me refiero, entiéndase bien, a los acontecimientos groseros del exterior, sino a los azares y oscilaciones a que la vida del hombre más solitario y silencioso está sujeto, cuando esta vida tiene momentos de ocio y se consume en la pasión de la meditación. Schopenhauer tiene una ventaja sobre él: posee, por lo menos, cierta *fealdad violenta* de nacimiento, en el odio, en sus deseos, en la vanidad, en la desconfianza; tiene instintos un poco más feroces y tiene tiempo y vagar para esa ferocidad. Pero le falta la *evolución,* como le faltaba a su círculo de ideas; no tuvo *historia* (A, p. 480).

La voluntad es la expresión humana del ímpetu universal; trama deseante configurada como nuestra específica *misión,* como aquello que la realidad espera de nosotros. Pero lo que nosotros podemos esperar de lo real en el cumplimiento del deseo, eso no está del todo determinado: tal es la corrección aportada por Nietzsche al esquema schopenhaueriano. Durante milenios, los hombres han buscado *alivio* y *control* respecto a la urgencia demoníaca de la voluntad, disculpas y cauces para una responsabilidad activa que representaba la amenaza primordial contra la sociabilidad en lucha por afianzarse, aunque ésta brotó también de esa misma arrebatada fuente. Allí donde crece lo más peligroso, crece también lo que puede remediarlo... La religión y la moral de ella derivada no provenían sino de una sistemática *desconfianza* respecto a la voluntad, seguida de una no menos sistemática *renuncia.* Pero como no es posible desconfiar de toda voluntad y renunciar del todo a ella, pues fuera de la voluntad no hay sino *nada,* la voluntad de la que se aprendió a desconfiar y a la que se ordenó renunciar fue sólo la voluntad *propia.* Ésta resultó así pasión, egoísmo, afán desordenado, origen de todo mal, feroz rapiña o sensual perdición: insociabilidad, improductividad. En cambio, la *otra* voluntad, la que no es mía, quedó consagrada como ley divina, fundamento social y orden productivo: hágase tu voluntad y no la mía.

Cuando el proceso iluminista, desmitificador del mundo, canceló los antiguos fundamentos sacros de la voluntad otra o voluntad absoluta (hablase ésta por boca sacerdotal o regia), la voluntad mía quedó liberada como escepticismo ante toda verdad establecida y conflicto de intereses básicamente igualitarios: es decir, en ambos casos como *terror*. La decapitación del *princeps,* de la legitimación originaria, del principio fundamentador encarnado institucionalmente, constituyó el episodio simbólico crucial de esta revolución juntamente política, moral, epistemológica y metafísica. Era preciso buscarle un desenlace al terror y el intento kantiano –prefigurado ya por Rousseau en *el contrato social* y después proseguido con las debidas correcciones por Hegel y los hegelianos– consistió en superponer hasta su identificación trascendental la voluntad otra y la voluntad mía, en nombre precisamente de la razón autónoma recién entronizada. Uno de los elementos de tenor –la duda–, convenientemente sistematizado, vino así al rescate del otro y quizá más grave, la desmoralización. Schopenhauer invirtió sin embargo este recurso, al minimizar más kantianamente que el propio Kant las capacidades mediadoras de la razón, y la voluntad mía perdió su legitimación identificatoria con la voluntad otra (imperativo categórico o constitución estatal), siendo en cambio esta última la que se contaminó de la impiedad ya sin freno de aquélla. Tal como en Rousseau y Kant, en Schopenhauer se vincula la voluntad mía a la voluntad otra, pero el resultado así obtenido no nos cura del terror sino que le concede estatuto ontológico: antes sólo mi voluntad era abominable, por la gracia de Dios, pero ahora –consecuentemente desaparecido Dios y negada su herencia en veneración al Estado– es la voluntad misma en cuanto tal lo abominable. La única vía de frágil regeneración que permanece abierta es la negación completa de la voluntad, no para que se cumpla otra voluntad ajena más digna, sino para que el terror cese al fin en la abolición *consciente* de los requisitos implacables del funcionamiento universal.

En este punto se sitúa el giro afirmativo nietzscheano, como aceptación desculpabilizadora de la voluntad negada pero juntamente como abandono de cualquier intento de legitimarla desde la alteridad o la trascendencia sacropolítica. Es de la voluntad mía de la que ha salido la voluntad otra, como el medio de rentabilizarla convenientemente para un fin colectivo. La supervivencia del grupo y su propósito común se revelaron como preferibles en sí mismos a la inocencia irrestricta de la voluntad en cuanto tal. ¿Preferibles para quién? Para unos cuantos individuos que modelaron la colectividad como su creación propia, introduciendo en la conciencia simbólica de la atemorizada mayoría normas, restricciones y proyectos. De este modo quedó asegurada la perduración de determinados *rasgos* humanos que fueron elegidos en cierto momento y potenciados con detrimento de otros. A aquéllos se les llamó *virtudes* y *bueno* a su cumplimiento, mientras que éstos quedaron caracterizados como *vicios* y como lo *malo*. Pero entre estos rasgos proscritos figuraban probablemente los del individuo dominante que impuso los valores sociales; sólo de individuos capaces de energías hoy prohibidas a los socios comunitarios pudieron emanar las normas de la

comunidad. De la arrogancia, de la agresividad, de la audacia sin límites, de la crueldad, del afán de mando y dominio, del cuerpo potente y por tanto satisfecho y rapaz (de lo que mi voluntad reclama y añora) provienen nuestra humildad, nuestra solidaridad, nuestro respeto al débil, nuestra servicialidad cooperativa, nuestra *compasión* (lo que se ha transfigurado como mandamiento de la voluntad divina o estatal). Hagamos hincapié en esto: los contenidos de la voluntad enumerados en segundo lugar no son ni «mejores» ni «peores» que los mencionados antes, pues provienen de idéntica raíz anterior a la distinción misma entre bueno y malo. Lo único que puede decirse para no abandonar la lucidez indagatoria es que pertenecen a un propósito distinto y sirven para cultivar otro tipo de vida. La pregunta que en su momento se hace Nietzsche es: ¿hasta cuándo ha de ser así? Si los viejos dragones mitológicos destinados a alejar a los curiosos que husmeaban bajo los preceptos sociales vigentes han sido ya alanceados irremediablemente, ¿no será porque ha llegado el instante oportuno de fomentar nuevos valores –quizá opuestos a muchos de los establecidos– que permitan el desarrollo de otro tipo de hombre diferente y superior, aún no gastado y maltrecho por el desmitificador roce histórico?

Autor voluntariamente fabuloso (él fue quien nos habló de las verdades como «errores irrefutables, necesarios para la vida»), en torno a Nietzsche se han fraguado numerosas leyendas, algunas sugestivas, bastantes equívocas y unas cuantas francamente malintencionadas. La interpretación de su pensamiento que aquí se brinda va directamente contra una de las más arraigadas y más prolífica en descendientes: la del Nietzsche *antihumanista,* falso ilustrado que desvirtuó finalmente el sentido de la Ilustración dando paso a la aberración más peligrosa (lectura digamos de izquierdas de la fábula) o triunfal liberador del corsé racionalista que da paso a un más allá enigmático, anómico y posmoderno (versión digamos de derechas de la fábula). Frente a ambas perspectivas de un mismo mito, sostendremos aquí –sin hacerlo explícito, pues eso corresponde a otro estudio diferente– que Nietzsche fue el más eficaz cumplidor del proyecto humanista de la Ilustración, al que purificó de sus asideros teológicos y cuyos vértigos de emancipada *posibilidad* reveló con sinigual osadía. *Sólo a partir de Nietzsche y gracias a Nietzsche cabe hoy pensar el humanismo radical de nuestro tiempo, cuyos enemigos naturales son la ñoñería edificante y la bestialidad criminógena.* En el proyecto moral y político de que vamos a ocuparnos hay dos etapas (aunque entreveradas de tal modo que la continuidad no se rompe y son frecuentes los retornos y preanuncios): primero, crítica del fundamento de los valores establecidos y, segundo, profecía de la transvaloración de dichos valores y vislumbre de hombre-más-allá-del-hombre (pero no más allá de lo humano, como luego veremos).

La llamada crítica de los fundamentos de la moral por Nietzsche no es, en modo alguno, una trivial y cínica burla de la recta intención en el obrar (la «mala» intención resulta no menos cuestionable) ni mucho menos la recomendación a lo Sade de comportamientos perversos o al menos inmorales. Es *seguro* –si hay algo en este pésimo

mundo que lo sea– que la contemplación de un campo de concentración nazi hubiera provocado en Nietzsche el mismo hondísimo movimiento de repulsión y condena que estremece a cualquier *hônnete homme* de nuestra progresía; y tal movimiento reprobatorio no hubiera estado provocado por motivos de debilidad nerviosa o afección sentimental alguna, de las que suelen traicionar los principios atroces mejor establecidos, sino por razones estrictamente morales. De hecho, su actitud contra el antisemitismo alemán que le afectó familiarmente (dejó de relacionarse con su querida hermana Elisabeth al contraer ésta matrimonio con el negrero antisemita Föster) apoya en la práctica este aserto conjetural. No hay contradicción alguna entre este comportamiento de Nietzsche y las ideas expresadas en sus obras, aunque sí pueda resultar contradictorio con ciertas interpretaciones arbitrarias de sus opiniones o con los corolarios demenciales deducidos por algunos de quienes se proclamaron a contratiempo discípulos suyos.

El sentido de su polémica indagación queda suficientemente establecido en el parágrafo 103 de *Aurora*:

> HAY DOS CLASES DE NEGADORES DE LA MORAL. Negar la moralidad, esto puede querer decir ante todo: negar que los motivos éticos que *pretextan* los hombres sean los que realmente les han impulsado a sus actos; esto equivale, pues, a decir que la moralidad es una cuestión de palabras y que forma parte de esos groseros engaños, groseros o sutiles (las más veces, autoengaños), propios del hombre, sobre todo del hombre célebre por sus virtudes. Y luego: negar que los juicios morales se basen en verdades. En este caso, se concede que juicios son verdaderamente los motivos de las acciones, pero que son *errores,* fundamentos de todos los juicios morales, los que lanzan a los hombres a sus acciones morales. Este último punto de vista es el mío; sin embargo, yo no niego que en muchos casos una sutil desconfianza a la manera del primero, es decir, al estilo de La Rochefoucauld, no sea, en su lugar y en todos los casos, de una utilidad general. Yo no niego, por consiguiente, la moralidad como niego la alquimia; y si niego las hipótesis, no niego que haya habido alquimistas que han creído en dichas hipótesis y se han basado en ellas. Niego del mismo modo la inmoralidad; no que haya una infinidad de hombres que se *sienten* inmorales, sino que haya en realidad una razón para que se sientan tales. Yo no niego, como es natural –si admitimos que no soy un insensato– que sea preciso evitar y combatir muchas acciones que se denominan inmorales; del mismo modo que es necesario realizar y fomentar muchas de aquellas que se denominan morales; pero creo que hay que hacer ambas cosas, *por otras razones* que las antiguas y tradicionales. Es necesario que cambiemos nuestra *manera de ver,* para llegar por fin, quizá demasiado tarde, a renovar nuestra *manera de sentir*.

El punto de inflexión de la antigua fundamentación moral hacia su actual crítica estriba en la dispar –mejor dicho, opuesta– valoración que ha recibido la noción de *egoísmo*. Por «egoísmo» se entendió dentro de la órbita cristiana –con la singular excepción de Espinosa– aquello que antes hemos denominado «voluntad mía» como forma de rapaz y abusiva o al menos inmisericorde autoafirmación a costa de la «voluntad otra», es decir, leyes divinas o humanas, necesidades de los débiles, exigencias sociales, etc. El egoísmo fue aquello que precisamente la moral negaba; frente al interés egocéntrico, al desinterés centrífugo o altruista de la ética. Me refiero, desde luego, a la versión *cristiana* de la moral, inaplicable a Aristóteles, un estoico o un epicúreo. El sujeto ético, sea quien fuere, es lo que desea allí donde ya no estoy yo. Donde fue el yo advenga el nosotros, pues el yo se parece demasiado aún al ello del que pretende

enérgicamente desmarcarse. Kant se negaba tajantemente a que la felicidad pudiera ser motivo impulsor de la acción moral, ya que también el vicioso quiere ser feliz y las causas del vicio no sabrían ser asimismo causas de la virtud. Schopenhauer fue aún más allá, estableciendo que los motivos de la virtud son opuestos no sólo a la felicidad, sino incluso al simple afán de conservar la vida. Perdida su legitimación en la voluntad otra, la voluntad mía no sabe ya cómo abolirse, de manera suficientemente perentoria. Todavía en nuestra actualidad, cuando Nietzsche forma definitivamente parte del panteón cultural que veneramos, la complicidad entre egoísmo e inmoralidad sigue siendo denunciada con piadoso fervor por cuantos no son capaces de soportar una moral atea ni siquiera a título experimental. Porque rechazar el egoísmo como piedra de toque de la fundamentación moral es necesariamente aceptar algún tipo de cimiento religioso para la ética, sea el pietismo cristiano de Kant, el budismo putativo de Schopenhauer, el judaísmo de Levinas o cualquier otra variante teológica como ayuda de los biempensantes altruismos contemporáneos. ¡Pero si hasta los marxistas reclutan ocasionalmente obispos y no desdeñan confundir su apasionadamente interesada solidaridad con el apasionado desinterés evangélico!

«... No hay entendido estrictamente ni conducta no egoísta ni contemplación completamente desinteresada; ambas cosas no son más que sublimaciones en las cuales el elemento esencial parece casi volatilizado y no revela ya su presencia sino a una observación muy fina...» (HDH, 1.a parte, p. 1). Esta observación, este mirar sin miramientos, es la gran aportación de la ciencia moderna cuyo uso subversivo establecieron los enciclopedistas. Es posible señalar un vínculo de continuidad entre esta actitud y la moral cristiana tradicional; la exigencia de *veracidad,* que con el tiempo se fue haciendo cada vez más insobornable hasta terminar volviéndose contra la propia religiosidad que la tenía como uno de sus principales mandamientos. Por respeto al octavo mandamiento, el hombre ha terminado por no creer en ninguno... De todas formas, también el Evangelio daba su parte al amor propio y lo ponía como punto de referencia para el amor a los demás. Miguel de Unamuno señala (en *Del sentimiento trágico de la vida*) que el egoísmo es «el punto arquimédico del equilibrio moral», pues se nos ordenó que amásemos a los demás como a nosotros mismos, no a nosotros mismos como a los demás. Concluye don Miguel que el problema estriba en que no nos amamos a nosotros mismos *bien.* Ya antes, el Zaratustra de Nietzsche recogía esta misma lección, cuando dice: «¡Amad siempre a vuestros prójimos igual que a vosotros, pero sed primero de aquellos que *a sí mismos se aman,* que aman con el gran amor, que aman con el gran desprecio!» (*Z,* 3.a parte, «De la virtud empequeñecedora»). Sólo quien se ama convenientemente a sí mismo sabrá cómo amar a los demás y sobre todo *por qué amarles.* Lo cual para Nietzsche no equivale a dar a los otros exactamente lo mismo que yo quisiera recibir o a tratarlos idénticamente a como me gustaría que me

tratasen. Nietzsche suscribiría sin duda el dictamen antikantiano de Bernard Shaw: «No trates a los demás tal como tú mismo quieres ser tratado; el gusto de ellos puede ser diferente al tuyo».

Los dispositivos morales han brotado para conservar ciertas cosas y para potenciar otras, es decir, para proteger la vida y más concretamente el tipo de vida que algunos hombres han considerado más placentera o menos dolorosa. En tal sentido, todas las acciones llamadas morales tienen un fundamento egoísta: son gestos y preceptos en interés propio. Su propósito es salvaguardar lo que Espinosa llamó *conatus,* el deseo de perseverar del modo más perfecto posible en el propio ser. La razón humana, es decir, lo más peculiarmente humano de lo humano, nos enseña el provecho que podemos sacar de la colaboración moral con los otros hombres, mientras que nuestras pasiones –producto de ideas confusas y en último término peligrosas para nuestro *conatus*– son las que nos enfrentan o separan de ellos. Esta anotación de *Humano, demasiado humano* (par. 197) tiene un tono inequívocamente espinosista:

> ¿No podríamos decir que en la cabeza se encuentra lo que une a los hombres –la comprensión de la utilidad y del perjuicio generales– y en el corazón lo que les separa: la ciega elección y el instinto ciego en el amor y en el odio, el favor concedido a uno a expensas de todos los demás y el menosprecio de la utilidad pública que de aquí nace?

Incluso las llamadas acciones altruistas tienen también un fundamento de interés propio, a pesar de lo que pudieran pensar al respecto Kant y Schopenhauer (este último, empero, ya mostró cómo el egoísmo subyace inevitablemente hasta en las raíces de la deontología kantiana):

> *La moral como autoescisión del hombre. …* La muchacha que ama desea descubrir, en la infidelidad del amado, la devota fidelidad de su propio amor. El soldado desea caer en el campo de batalla por su patria victoriosa, pues en la victoria de su patria triunfan al mismo tiempo sus más altos deseos. La madre da al hijo lo que se quita a sí misma, el sueño, la mejor comida, en algunos casos la salud y los bienes. Pero ¿son todos estos estados altruistas? ¿Son estas acciones de la moral *milagros,* en tanto que son –según la expresión de Schopenhauer– «imposibles y con todo reales»? ¿No es evidente que en todos estos casos el hombre ama *algo propio,* un pensamiento, una aspiración, una criatura, más que *otra cosa propia,* es decir, que *escinde* su ser y sacrifica una parte de éste a la otra? ¿Acaso sucede algo *esencialmente* distinto cuando un testarudo dice: «Prefiero que me maten a ceder un palmo ante este hombre»? En todos estos casos existe la *inclinación hacia algo* (deseo, instinto, aspiración); secundarla, con todas las consecuencias, no es en ningún caso «altruista». En la moral, el hombre se trata a sí mismo como *dividuum,* no como *individuum* (HDH, 1.a parte, p. 57).

El ojo científicamente ejercido del psicólogo ético capta esta dualidad –o, más bien, esta pluralidad– constitutiva del sujeto humano y por tanto de su acción, que nunca tiene la aparente simplicidad unitaria del efecto superficial y piadosamente advertido.

Surge la cuestión de si esta problematización del altruismo no socavará los cimientos morales más básicos, precipitando al indagador y a quienes le siguen en las simas de la amoralidad o de la perversión inmoral. Da por sentado en el más sincero de los casos

este planteamiento medroso de que la moral se basa en una mentira, quizá, pero en una mentira necesaria, imprescindible para reconciliar dentro de cada uno de nosotros la contradictoria multiplicidad que nos constituye:

> La bestia en nosotros quiere ser engañada; la moral es una mentira necesaria, para no sentirnos interiormente desgarrados. Sin los errores que se ocultan en los datos de la moral, el hombre hubiera permanecido en la animalidad. Pero de esa manera se tiene por algo superior y se impone las leyes más severas (HDH, 1.a parte, p. 40).

Pero esta utilidad relativa de la mentira moral pertenece más bien al pasado y ha terminado por chocar frontalmente con la exigencia de veracidad que la propia moral nos ha inculcado. Razones morales nos obligan a abandonar la moral en cuanto ésta se basa en errores, malos cálculos o engaños piadosos. El examen crítico descubre una contradicción flagrante en la obligación de renunciar por principio a nuestro propio interés para servir al interés de los demás. Si lo bueno es el desinterés, ¿por qué el prójimo se interesa tanto en que yo sea realmente desinteresado? ¿No estaré sirviendo al egoísmo ajeno –es decir, al vicio– al intentar cumplir con mi más alta y renunciativa virtud?:

El prójimo alaba el desinterés porque *recoge sus efectos.* Si el prójimo razonase de un modo desinteresado, rehusaría esta ruptura de fuerzas, este perjuicio ocasionado en su favor, se opondría al nacimiento de semejantes inclinaciones y afirmaría ante todo su desinterés, designándolas precisamente como *malas.* He aquí indicada la contradicción fundamental de esta moral, hoy tan en boga: ¡los *motivos* de esta moral están en contradicción con su *principio*! Lo que a esta moral le sirve para su demostración es refutado por su criterio de moralidad. El principio: «Debes renunciar a ti mismo y ofrecerte en sacrificio», para no refutar su propia moral, no debería ser decretado sino por un ser que renunciase por sí mismo a sus beneficios y que acarrease quizá, por este sacrificio exigido de los individuos, su propia caída. Pero desde el momento en que el prójimo (o bien la sociedad) recomienda el altruismo *a causa de su utilidad,* el principio contrario: «Debes buscar el provecho, aun a expensas de todo los demás», es puesto en práctica y se predica a la vez un *debes* y un *no debes* (GC, p. 21).

Incluso en el altruista Kant el imperativo categórico encierra como lección *a contrario*: «Si los hombres actuaran de otro modo, si mintieran, robaran o mataran sistemáticamente, la sociedad sería imposible. Haz el bien por tu bien». Pero esto no se asume explícitamente y al ser descubierto se convierte en la demolición de la moral establecida; puesto que en el fondo debo ser altruista por egoísmo social, nada intrínsecamente malo hay en el egoísmo y por tanto puedo entregarme sin escrúpulo –o con él, tanto da, así nacen la mala conciencia y el remordimiento– a la persecución desenfrenada de mi provecho inmediato, como a fin de cuentas todos los demás y la

sociedad en cuanto tal hacen. La falta de lucidez respecto al enraizamiento de la moralidad en el egoísmo inteligente, racionalizado, se convierte en provocación a la torpe inmoralidad antisocial.

Pero Nietzsche no se limitó a desvelar con sutileza psicológica y aceptable tino histórico el carácter utilitario de las morales y su vinculación a la perpetuación de los intereses colectivos de distintos tipos sociales. En su *La genealogía de la moral* trazó los rasgos esenciales del proceso que ha seguido la evolución ética dentro siempre de ese marco inesquivable de autoafirmación grupal. Los primitivos creadores de valores fueron seres fuertes, intrépidos, orgullosos de sí mismos y por ello llamaron «bueno» a lo que se les parecía y «malo» a lo que despreciaban. Palabras como «noble» y «villano» guardan como un efluvio en torno a su sentido moral la raigambre jerárquica de la que provienen. Los *aristoi,* los mejores, los más poderosos y dominantes, impusieron a sus siervos y a sus prisioneros las primeras morales conocidas; los valores se grabaron con sangre, la memoria los interiorizó con miedo y humillación, y así se desarrolló la más básica de las condiciones de civilización, la *capacidad de prometer,* auténtica barrera divisoria entre el puro rebaño de animales y la sociedad humana. Por medio de la promesa entra en la historia el proyecto y los individuos de voluntad más fuerte inventan el señuelo del bien común y el *futuro.* Así modelaron los antiguos héroes a las colectividades humanas como el escultor trabaja el bloque de mármol: a golpes, haciendo saltar chispas y detritus, con aterrador estruendo. Pero estos creadores de valores y aunadores de pueblos eran esencialmente guerreros, físicamente potentes e intelectualmente ingenuos (no olvidemos que la palabra *ingenuus* significó en su origen «nacido noble»). Su desbordamiento de salud los hacía monótonamente invencibles, universalmente temidos y a la larga poco interesantes. Sus bélicas morales de conquistadores convertían en mal la debilidad, la malformación, el temor, la pereza, la femineidad..., es decir, gran parte de lo que constituye cotidianamente la condición humana. Cuando las primeras sociedades se asentaron e institucionalizaron, cuando la paz comenzó a ser una forma de vida no más anómala que la guerra, todas aquellas astillas que los primeros creadores de valores habían despreciado fueron cobrando mayor peso. La fragilidad empezó a hacerse consciente de sus posibilidades y algunos empezaron a ver en ellas sus auténticos *derechos* frente a los señores de la tierra. Los desheredados, los enfermos, los vencidos, los desposeídos, los lisiados y los tímidos, distanciados del mando y de las responsabilidades de la tribu, tuvieron tiempo para meditar su estrategia. Alejados del fragor de la acción, inventaron los meandros de la inteligencia. Sus representantes frente a los señores de la guerra fueron los miembros de una nueva casta ascendente, desesperadamente ambiciosa –con la ambición de los postergados e impotentes– y revolucionariamente sutil: *los sacerdotes*.

La casta sacerdotal aportó a la sociedad la primera gran inversión de los valores digamos *espontáneos* que hasta entonces habían regido en los grupos humanos. Aprovechándose de lo creado por aquellos inaugurales escultores de pueblos, pues el

esfuerzo inicial de aunamiento humano *nunca* es de origen levítico, convirtieron los rencores y las limitaciones de la mayoría (hasta entonces pasiva, sometida) en la nueva cabecera del *hit-parade* axiológico. La debilidad, la pobreza, el desamparo, la femineidad obligada a la táctica de la dulzura, la malformación física y la enfermedad, la servidumbre, todo lo que hasta entonces los individuos habían padecido rechinando como impuesto por una mala pasada de otros hombres o de la naturaleza, se convirtió en *mérito.* Y la fuerza, la salud, la energía, la arrogancia, la agresividad, el afán masculino de conquista y depredación, aquellos rasgos que habían caracterizado a los padres fundadores de todas las sociedades, pasaron a convertirse en lo malo y negativo, lo vicioso. Por supuesto, los sacerdotes no libraron a la mayoría de su pasividad y sometimiento, no la emanciparon de sus deficiencias; en vez de hacerlos libres o fuertes, los hicieron *buenos.* La gente se conformó e incluso quedó convencida de que si se les hubiera concedido aquello de lo que carecían se les hubiera degradado moralmente. Por otra parte, era tan imposible modificar su naturaleza servil como lo hubiera sido pretender que la combativa naturaleza rapaz de los señores no siguiera pretendiendo todo aquello que ahora se consideraba como *mal.* De esta suerte, los sacerdotes introdujeron un principio morboso en la humanidad, pero la hicieron mucho más *interesante.* El orden social de las rubias bestias primigenias, feroces y sinceras, era como un pan ácimo, sano pero escasamente sabroso; la corrupción levítica introdujo la levadura en la masa y la sal del pecado sazonó la fermentación obtenida, logrando así un pan mucho más excitante para el paladar aunque quizá también más indigesto. En él y de él vivimos; el Estado moderno es su avatar más acabado y quizá postrero.

Se equivocan de medio a medio quienes, adoptando la bárbara lectura nazi de Nietzsche, supongan que éste defendió aquellos primeros valores nobles frente a la posterior aportación de los sacerdotes. No hay tal; los levitas contribuyeron a la superación del modelo humano anterior obligando al hombre por fin a vivir *por encima de sus medios.* Le hicieron ciudadano exilado de otro mundo, que gracias al uso redentor de la abnegación y el autocastigo volvería después de la muerte a ser su patria verdadera. Es cierto que su labor se basó en un calumnioso desprestigio de la vida terrenal y de la tierra misma, duplicadas en un ilusorio más allá por otra circunstancia que debía constituir a la vez su reverso y su excelencia. Pero esta maniobra dotó al hombre de posibilidades inauditas, de una profundidad superior de la que hasta entonces había carecido. En efecto, ha llegado el momento de otra inversión de valores, de otra transvaloración moral: la quiebra del orbe religioso y el cuestionamiento definitivo de su más allá (al que se intenta rescatar sin embargo en forma de utopía histórica) propician el nacimiento de una nueva formulación de la humanidad. El salto cualitativo ha de ser tal que quizá este nombre –humanidad– ya no convenga al nuevo ejemplar amanecido. Pero lo importante para Nietzsche es que el superhombre deberá tanto a los antiguos guerreros depredadores y orgullosos como a los humildes cristianos que abominan de la carne y la riqueza, cuyo reino no es de este mundo. El demoledor de las antiguas tablas, el

experimentador de una forma más intensa y amplia de vida, superior a todo lo hasta ahora padecido y conocido, será quizá un César con el alma de Cristo, exquisito, despiadado y soñador. Conocerá la voluptuosidad del cuerpo, pero refinada y acicateada por las zozobras del alma; poseerá el más alto poder y la mayor fuerza, pero no de un modo grosero sino simbólico, artístico. Su mayor enemiga, el auténtico lastre del superhombre, es la *compasión,* porque ella nos liga melancólicamente a las incidencias del pasado y a todos aquellos que van quedando tetanizados en las incidencias atroces del camino; es la compasión lo que impide *despegar,* lo que veda nuestro acceso a lo que nos espera tras la definitiva catarsis que debe purificarnos de nosotros mismos...

¿Es el superhombre un proyecto o una profecía? Probablemente se unen en él ambas cosas. Hablamos de lo que orienta el mayor esfuerzo de la voluntad plenamente desculpabilizada y también del resultado óptimo que ha de coronar tal tensión creadora. Gianni Vattimo prefiere traducir « *ultrahombre»* en lugar de «superhombre», lo que me parece una elección sugestiva, pero que él razona de una manera a mi juicio fundamentalmente errónea: «He propuesto traducir *Uebermensch* por "ultrahombre" para marcar la diferencia entre esta humanidad soñada por Nietzsche y el hombre de la tradición precedente: el ultrahombre no es un potenciamiento de la humanidad del pasado» (en *Introducción a Nietzsche*). Todo lo contrario, si es preferible hablar de «ultrahombre» en lugar del acostumbrado «superhombre» es precisamente porque de ese modo se subraya mejor el carácter de *prolongación* o *culminación* de lo humano anterior que se encierra en tal vocablo. El ultrahombre está más allá del hombre actual, pero no está en el más allá, sino en el mismo plano inmanente que su predecesor. Si el ultrahombre no fuese una potenciación del hombre pasado no tendría justificación que nos fuera presentado como el *sentido* de éste, en tanto sentido de la misma tierra a la que debemos permanecer fieles. El hombre actual y el del pasado son sencillamente pasos, etapas, experimentos previos hasta lograr el ultrahombre: lo que rescata y legitima al hombre es que de él surgirá el superhombre, pero no como un advenimiento milagroso sino como una *creación* humana: «Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos; ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea y retroceder al animal más bien que superar al hombre?» (Z, prólogo, p. 3). Si el ultrahombre no fuera una potenciación del hombre actual pertenecería a un rango totalmente extramundano, a la categoría de lo divino: pero justamente lo que Nietzsche reprocha a la creencia en los dioses es que un hombre no puede aspirar a convertirse en dios ni puede crear un dios, sacándolo de su naturaleza actual. En cambio, el hombre puede *proponerse* llegar a lo sobrehumano y está en su capacidad terrena conseguir tal objetivo, por mucho que represente un inmenso salto cualitativo desde su condición presente: *el superhombre o ultrahombre no es nada más (ni nada menos) que la mejor posibilidad del hombre.* Cierto que Nietzsche admite que para el que ha de llegar, el hombre actual será «vergüenza e irrisión», tal como el mono lo es ahora para el hombre. Pero esa aseveración evolucionista revela precisamente la impaciencia ferviente por lo que hemos

de conseguir y el desdén por la autocomplacencia que puede retenernos en nuestro estadio presente. Si Nietzsche parece despreciar al hombre no es en modo alguno por antihumanismo, sino más bien por deseo de que el hombre dé cuanto antes lo mejor de sí mismo y alcance lo que aún está por llegar, sin dormirse en los laureles de lo hasta ahora conseguido. No es antihumanismo –ni mucho menos inhumanidad– preferir las posibilidades del hombre a la perpetuación conservadora de sus pasadas conquistas. Muchos reformadores y revolucionarios han sentido la misma inquietud, prefiriendo aguijonear al hombre más bien que adularlo y adormecerlo. Veamos por ejemplo un párrafo característico del a menudo nietzscheano pero hondamente humanitario Bernard Shaw:

> Los ricos y los pobres son aborrecibles. Odio a los pobres y estoy anhelando la hora de su exterminio. Siento un poco de lástima por los ricos, pero deseo su exterminio también. Las clases obreras, las clases comerciales, las clases profesionales, las clases adineradas, las clases gobernantes, son igualmente odiosas: no tienen derecho a vivir. Yo desesperaría si no supiera que están condenadas a muerte y que sus hijos no serán como ellos *(The Intelligent Woman's Guide to Socialism)*.

De lo que se trata es de una *transvaloración de los valores*, lo cual no implica la inversión simple y mecánica de los antes vigentes (llamar hoy «bueno» a lo que ayer se llamó «malo»), sino una reflexión genealógica y crítica respecto a la procedencia de esos valores, a sus orígenes culturales y al tipo de hombre que se verá potenciado por ellos. A partir del nuevo proyecto de hombre deberán ser diseñados los nuevos valores, que bien pudieran parecer a una mirada superficial idénticos a los ya superados. Del mismo modo que el Pierre Ménard de Borges escribe un *Quijote* literalmente superponible al de Cervantes pero radicalmente distinto –por su conciencia estilística de fingimiento, por su opción sabia y deliberadamente antiespontánea–, Nietzsche apunta hacia unos valores que serán distintos a los actuales, no por ninguna estruendosa antítesis superficial, sino por la relación *artística* (es decir, de mentira consentida y preferida) con el sujeto que los posee. Aquí la cuestión esencial es precisamente la vieja pregunta por la verdad, o, aún mejor, el antiguo afán de verdad. La moral cristiana, con su riguroso decreto de veracidad a ultranza, terminó volviéndose contra sí misma. Los científicos positivistas y empiristas, los pacientes diseccionadores de sapos o meticulosos recensionadores de los calambres póstumos de la pata de la rana, heredan el rigor del mandamiento antimendaz y lo vuelven contra el cristianismo mismo, contra la fe; la fe en la verdad termina en tiempos ilustrados por aniquilar la verdad de la fe. Pero así la transvaloración aún no se ha efectuado, sólo se ha prolongado hasta el estallido de su contradicción interna el curso natural de uno de los viejos valores. Por supuesto, valorar no consistirá ahora en mentir allí donde antes se nos enseñó a ser veraces, sino en asumir consecuentemente, críticamente, la mentira de la verdad y por tanto la verdad de la mentira.

> La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de un modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal (BM*,* I, p. 4).

Tal es la raíz metodológica de la transformación de los valores –¿podremos llamarlos así?– *ultravalores*...

A fin de cuentas, lo esencial para Nietzsche es que nuestros valores *se nos parezcan.* No se puede vivir potenciando axiológicamente la negación resentida de la vida –es decir, no se puede vivir plena, creativamente– ni exaltando virtudes genéricas, que en nada toman en cuenta nuestra peculiaridad psíquica, histórica y hasta biológica. La virtud es un aliado que favorece a quien conecta positivamente con ella y debilita o mata a quien la asume únicamente por doblegamiento ante la opinión gregaria. Y la primera obligación de cada individuo consciente y no supersticioso es con lo mejor de su propia fuerza, no con ideales colectivistas surgidos de la timorata hipóstasis de la mediocridad; también por esta vertiente belicosamente *individualista* enlaza Nietzsche con una conquista esencial del humanismo ilustrado, liberal en el sentido menos conformista del término, consciente de que la raíz legitimadora de una comunidad no teocéntrica se hinca en el afán de maximizar las potencialidades vitales que los menos obtusos y los más audaces de los socios reconocen en sí mismos. Por supuesto, quien se atreve a crear valores a la medida de su capacidad de excelencia (no a mayor gloria de su necesidad de adaptación al medio) tropieza con la hostilidad primaria de los virtuosos consagrados *ex officio:* «¡Los buenos tienen que crucificar a aquel que se inventa su propia virtud! ¡Ésta es la verdad!» (Z, 3.a parte, par. 26). Pero este denigramiento no ha de bloquear su tarea ni debe sumirlos en un abstencionismo moroso ante el vigente normativismo social. El creador de valores incide con denuedo en la transformación del mundo, de *este* mundo comunitario que habitamos, y rechaza el quietismo resignadamente desdeñoso (éste sí realmente antihumanista) de quienes se consideran demasiado buenos para este mundo por herederos putativos de otro, estrictamente religioso o sublimemente metafísico:

> A los piadosos transmundanos les he oído decir a su propia conciencia estas sentencias y, en verdad, sin malicia ni falsía –aunque nada hay en el mundo más falso ni más maligno–. «¡Deja que el mundo sea el mundo! ¡No muevas un *solo* dedo en contra de esto!» «Deja que el que quiera estrangule y apuñale y saje y degüelle a la gente; ¡no muevas un *solo* dedo en contra de esto! Así aprenden ellos incluso a renunciar al mundo. Y tu propia razón, a ésa tú mismo debes agarrarla del cuello y estrangularla; pues es una razón de este mundo –así aprendes tú mismo a renunciar al mundo–.» ¡Romped, rompedme, oh, hermanos míos, estas viejas tablas de los piadosos! ¡Destruid con vuestra sentencia la sentencia de los calumniadores del mundo! (Z*,* 3.a parte, par. 15).

La reiterada objeción nietzscheana contra el *socialismo* tiene fundamentalmente tres causas: en primer lugar, los «socialistas» –término con el cual Nietzsche engloba también a anarquistas, blanquistas y otros sublevadores contra el orden establecido por razones igualitaristas– quieren aumentar el predominio del Estado, ese «monstruo frío» cuya función castradora en nombre de la protección que presta le parece uno de los signos más peligrosamente inmovilistas del presente; en segundo lugar, el socialismo supone que hay que abolir todo privilegio y juzgar a todo individuo por el mismo rasero, lo que ha de dificultar el cultivo de esas grandes personalidades individuales cuya posibilidad es el florón más excelso de la comunidad humana (recordemos que en este mismo sentido William Blake decía «una misma ley para el león y para el buey es afrenta», mientras que incluso el espontáneo pero esforzado populismo de don Quijote asumía que «nadie es más que otro, *si no hace más que otro»*); en tercer lugar, estos movimientos estatistas-resentidos presentan como una peculiaridad arbitraria de la historia humana el origen violento de las instituciones y la genealogía rapaz de toda propiedad, como si pudiera haber sido de otro modo o como si tales realidades «inmorales» dieran derecho a nadie para revocar el mundo:

> Cuando los socialistas prueban que la distribución actual de la propiedad es consecuencia de innumerables injusticias y violencias y rehúyen *in summa* toda obligación hacia una cosa cuyo fundamento es tan injusto, no consideran más que un hecho aislado. Todo el pasado de la civilización está fundado en la violencia, en la esclavitud, en el engaño y en el error; pero nosotros, herederos como somos de todas esas circunstancias y concreciones de todo el pasado, no podemos destruirlo por decreto ni tenemos el derecho de suprimir de él ni una sola letra. Los sentimientos de injusticia están igualmente en las almas de los *no possidendi*, éstos no son mejores que los poseedores, no tienen un privilegio moral, pues algunos de sus antepasados han sido poseedores. Lo que hace falta no son nuevos repartos por la violencia, sino transformaciones graduales; es preciso que el sentimiento de la justicia se refuerce en todos y se debilite el instinto de la violencia (HDH, 8.a parte, par. 452).

Quizá este lenguaje aparentemente moderado decepcione a algunos intérpretes energumenistas de Nietzsche, que nos reprocharán utilizar textos de la primera hora del autor para brindar una visión excesivamente «razonable» de su pensamiento político. Añadiré pues un texto muy posterior (10 de junio de 1887), con el que acaba su espléndido fragmento inédito titulado *El nihilismo europeo*:

> Así pues, ¿qué hombres se revelarán como los más fuertes? Los más mesurados, aquellos que no tienen necesidad de artículos de fe extremos, aquellos que no solamente admiten una buena dosis de azar y de absurdo sino que la cultivan, los que pueden pensar al hombre con una considerable reducción de su valor, sin hacerse empero más pequeños o más débiles: los más ricos en salud, los que tienen talla como para afrontar la mayoría de las desdichas y por tanto no temen tanto las desdichas, hombres que están *seguros de su poder* y que representan con un orgullo consciente la fuerza *alcanzada* por el hombre.

Lo que Nietzsche llamó «la Gran Política» y cuyas directrices no hizo sino insinuar con exaltación imprecisa (Pierre Klossowski, en su obra ya clásica citada en la bibliografía, explora al máximo esas briznas proféticas) tiene sin duda algo de

racionalismo trágico y también resonancias sorprendentemente estoicas.

Platón, en su *República,* señala que la vida humana no es *mega ti,* no es gran cosa. Para Nietzsche, sin embargo, su importancia es suprema, no tanto por lo que la vida *suele* ser o se resigna a ser como por lo que *puede* llegar a ser. Platón contrapuso al mundo de la apariencia, la transitoriedad y la materia, el *kosmos noetós* de lo inteligible imperecedero; después los cristianos en sus diversas manifestaciones, hasta la filosofía de Kant, reforzaron este dualismo cosmológico, devaluando el orden fenoménico que habitamos y postergándolo al más allá de lo realmente valioso e inmutable. A partir de Kant, el positivismo científico comenzó a despertar de ese largo sueño dogmático, concediendo al sistema de las apariencias la importancia de la plena realidad; mejor dicho, el mundo trascendente de lo en-sí, al desvanecerse, arrastró también a la inexistencia lo aparente de las apariencias mismas. Este proceso ocurre en el terreno del conocimiento científico, pero se hace esperar en cambio en el campo de la moral y de las instituciones políticas. La desvalorización de la vida en nombre de un fantasma de la vida que ni muerte merece llamarse, la culpabilización por las exigencias de la voluntad en que esa vida se expresa, la dificultad de reinventar los viejos lazos comunitarios y los antiguos pudores sobre una base auténticamente inmanente –ateológica con todas sus consecuencias–, tales son los enemigos del nuevo espíritu trágico librepensador contra los que fraguó su obra soberbia Friedrich Nietzsche. Arrostró la tarea más necesaria de la modernidad, la demolición del núcleo más persistente y temido. Tal como en el caso de Zeus, según la versión dada por Hölderlin en sus *Escolios a Antígona,* su misión fue «transformar el afán de dejar este mundo por el otro, en un afán de dejar otro mundo por éste». Nada resume mejor este empeño que el inolvidable parágrafo 336 de *La gaya ciencia*:

> El que sabe considerar la historia del hombre en su conjunto como *su historia,* siente, en una enorme generalización, toda la aflicción del enfermo que sueña con la salud, del viejo que sueña con su juventud, del enamorado privado de su bienamada, del mártir cuyo ideal está destruido, del héroe la noche de una batalla cuya suerte ha estado indecisa y de la cual conserva las heridas y el pesar por la muerte del amigo. Pero llevar esta suma enorme de miserias de toda especie, poder llevarla y ser, al mismo tiempo, el héroe que saluda, en el segundo día de la batalla, la venida de la aurora, la llegada de la felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de sí un horizonte de mil años, siendo el heredero de toda nobleza, de todo espíritu del pasado, heredero obligado, el más noble entre todas las antiguas noblezas y, al mismo tiempo, el primero de una nobleza nueva, de la cual no se ha visto cosa semejante en ningún tiempo; tomar todo esto sobre su alma, lo más antiguo y lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad y reunir, por fin, todo esto en una sola alma, resumirlo en un solo sentimiento, esto, ciertamente, debería tener por resultado una dicha que el hombre no ha gozado nunca hasta hoy; la dicha de un dios, pleno de poderío y de amor, de lágrimas y de risas; una dicha que, semejante al sol de la tarde, hará don incesante de su riqueza inagotable para verterla en el mar y que, como el sol, no se sentirá plenamente rico sino cuando el más pobre pescador reme con remos de oro. Esa dicha divina se llamaría entonces humanidad.

Bibliografía

Existen unas *Obras completas* de Nietzsche, traducidas por Eduardo Ovejero y Mauri, Aguilar, Madrid, 1932, 5 vols.

Ecce Homo, La genealogía de la moral, El nacimiento de la tragedia, Más allá del bien y del mal, Así habló Zaratustra, El Anticristo y El crepúsculo de los ídolos han sido editadas en volúmenes de bolsillo por Alianza Editorial, según la traducción de Andrés Sánchez-Pascual sobre la edición definitiva establecida por Colli y Montinari.

Principales obras sobre Nietzsche (sólo obras en castellano)

Bataille, G., *Sobre Nietzsche,* Taurus, Madrid, 1979.
Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía,* Anagrama, Barcelona, 1971.
Delhomme, J., *Nietzsche,* EDAF, Madrid, 1975.
Fink, E., *La filosofía de Nietzsche,* Alianza, Madrid, 1973.
Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx,* Anagrama, Barcelona, 1971.
Habermas, J., *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche,* Cuadernos Teorema, Universidad de Valencia, Valencia, 1977.
Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche:* vol. 1, *Infancia y juventud* (1987^2); vol. 2, *Los diez años de Basilea* (1987^2); vol. 3, *Los diez años del filósofo errante* (1985); vol. 4, *Los años del hundimiento* (1985), Alianza Universidad, Madrid.
Jaspers, K., *Nietzsche,* Sudamericana, Buenos Aires, 1963.
Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso,* Seix Barral, Barcelona, 1972.
Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche,* Sudamericana, Buenos Aires.
Savater, F., *Nietzsche,* Barcanova, Barcelona, 1982.
Sobejano, G., *Nietzsche en España,* Gredos, Madrid, 1967.
Trías, E., F. Savater *et al., En favor de Nietzsche,* Taurus, Madrid, 1972.
Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche,* Península, Barcelona, 1987.

Notas

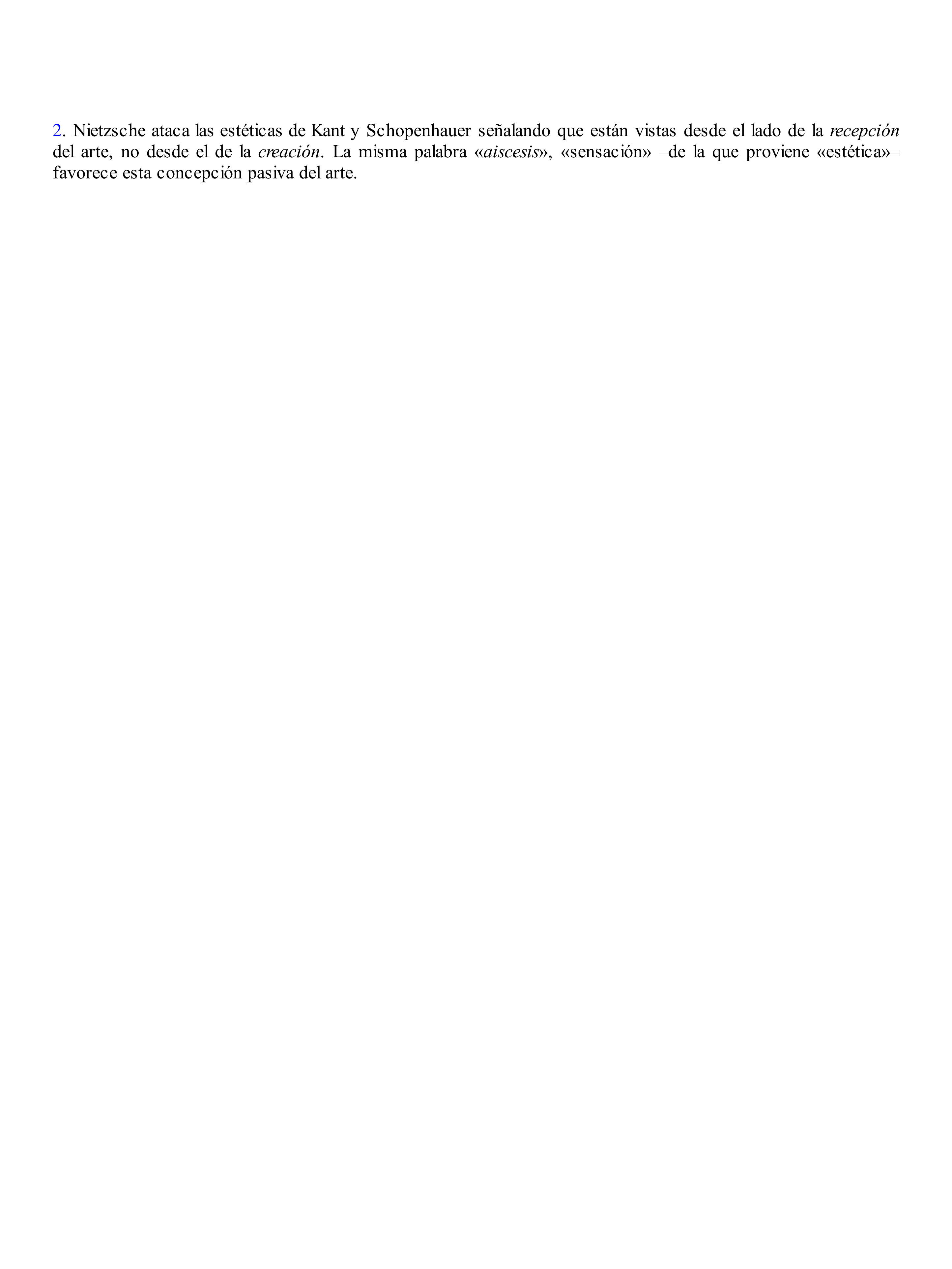
1. Esas pullas de Nietzsche contra los «modernos» que no logran sino «poner al día» las viejas ideas, las más viejas *creencias*.

1. La escena, como tantas otras de la vida de Nietzsche, se recoge fielmente en el *Doktor Faustus*, de Thomas Mann. Obviamente, Adrian Leverkühnn es un trasunto del filósofo.

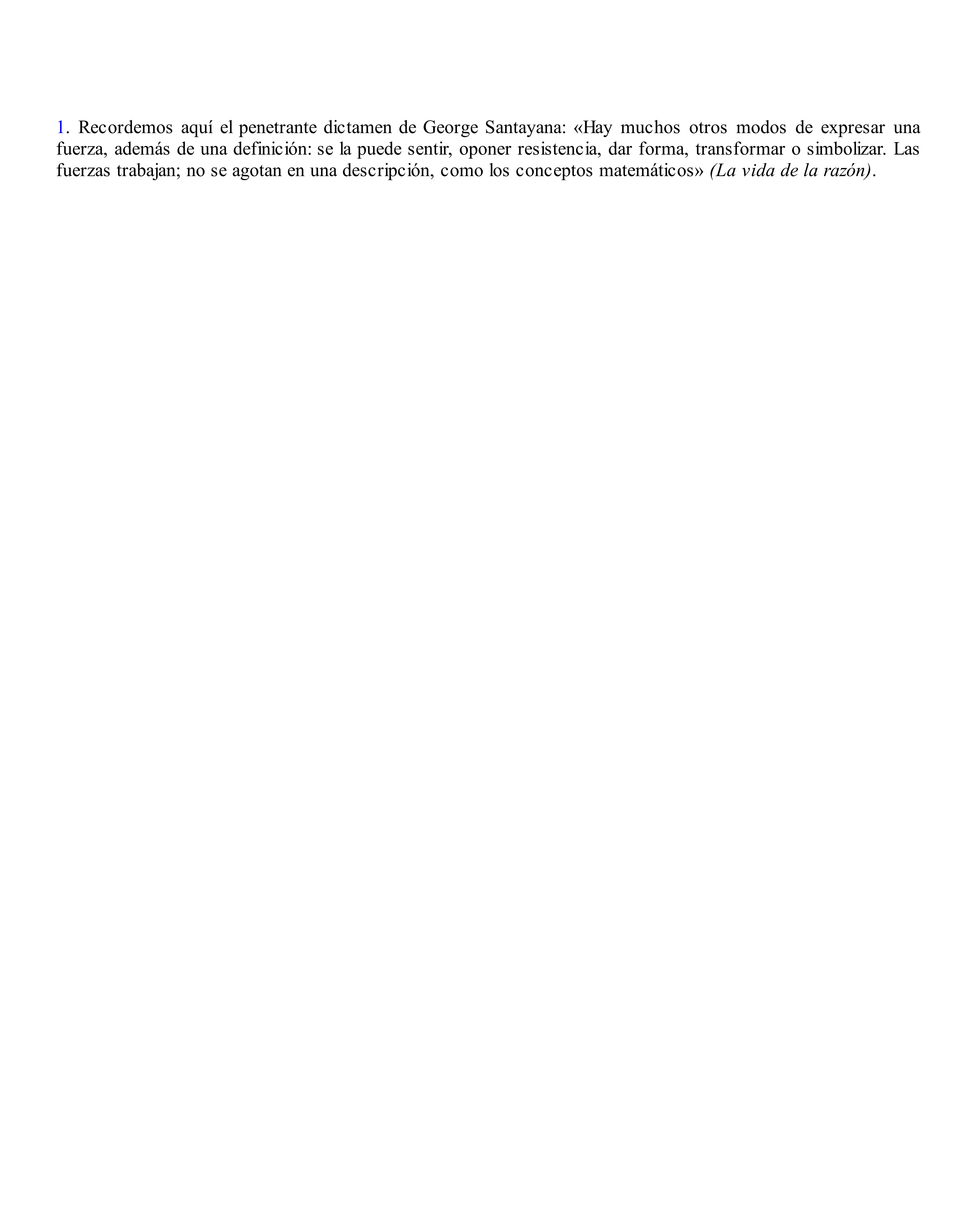
2. El apodo «Peter Gast» (Pedro Huésped) se debe al propio Nietzsche. Fue Peter Gast quien colaboró con Elisabeth en la edición –¿fabricación?– póstuma de *La voluntad de poder*, aunque privadamente reconoció que había intentos de «castrar» la obra de Nietzsche y guardó copia particular de los trozos tachados por la hermana.

1. Y Nietzsche añade: «*Esta grandiosa iniciativa* ha sido mal empleada por los poderes existentes (Estado, etc.) como si con ella quedase sancionada la racionalidad del reinante en cada caso».

1. Sólo dos muestras particularmente explícitas: «La gran actividad principal es inconsciente» (VP) y, de nuevo: «Lo inconsciente tiene en todos los hombres mucha más importancia y riqueza que lo consciente» (VP).



2. Nietzsche ataca las estéticas de Kant y Schopenhauer señalando que están vistas desde el lado de la *recepción* del arte, no desde el de la *creación*. La misma palabra «*aiscesis*», «sensación» –de la que proviene «estética»– favorece esta concepción pasiva del arte.



1. Recordemos aquí el penetrante dictamen de George Santayana: «Hay muchos otros modos de expresar una fuerza, además de una definición: se la puede sentir, oponer resistencia, dar forma, transformar o simbolizar. Las fuerzas trabajan; no se agotan en una descripción, como los conceptos matemáticos» *(La vida de la razón)*.

1. Quien tiembla incontrolablemente ante la sangre vertida debería no menos temblar ante el semen, el sudor o la mierda; debería temblar ante el cuerpo... y en el fondo *tiembla*. Temblamos.

2. Pero en una cosa importante acertaron los intérpretes nazis de Nietzsche (como también algunos de sus lectores ácratas): en que la filosofía de Nietzsche se cumple en la *práctica política*, no en gabinetes o aulas de universidad.

* Conferencia pronunciada en el Colegio Mayor Pignatelli, de Zaragoza, el 3 de febrero de 1975.

Idea de Nietzsche
Fernando Savater
ISBN edición en papel: 978-84-344-5336-4

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): septiembre de 2010

ISBN: 978-84-344-6834-4 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S.L.L.
www.newcomlab.com

Índice